كتاب مقالات الاسلامية لابي الحسن الاشعري

كتاب المقامات الاسلامية

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفاً صحيحاً شرعياً لمن طالع
ونسخ وتأمل واعتبر حرره الفقير أحمد شيخ
زاده المفتش بأوقاف الحرمين
الشريفين
غفر لهما

نسبة الشيخ ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه
هو ابو الحسن علي بن اسمعيل بن ابي بشر اسحق بن سالم بن
اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى
الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر
الاستاذ ابو بكر بن فورك ان ابا بشر هو اسمعيل ابوه وليس كذلك
اسحق والاول اعرف واظهر فهذه نسبته الزكية
الطبقات

الحمد لله
طالع
في هذا الكتاب واستفاد
منه وترحم على مصنفه
ودعا له بطول البقا
العبد محمد الخيضري
[illegible]
سنة ٨٦٩

كتاب المقالات الاسلامية
من قبل علم الكلام

تصنيف الشيخ العالم الامام الاعلم مقتدى الامة
ناصر السنة ابي الحسن علي بن اسمعيل بن ابي بشر
الاشعري البصري رضي الله عنه



كتبه لنفسه العبد الفقير الى الله في كل شان
احمد بن علي بن محمد بن ابي السعود الحمدي
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ونفعه به

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الحمد لله ذي العزة والافضال والجود والنوال احمده على ما خص وعم من نعمه واستعينه على اداء فرائضه واساله الصلوة على خاتم رسله **اما بعد** فانه لا بد لمن اراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات ورايت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النحل والديانات من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ومن بين معتمد للكذب في الحكاية ارادة التشنيع على من خالفه ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف الى قول مخالفيه ما يظن ان الحجة تلزمهم به وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين فحداني ما رايت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من امر المقالات واختصار ذلك وترك الاطالة والاكثار وانا مبتدئ بشرح ذلك بعون الله وقوته

اختلف الناس بعد نبيهم في اشيا كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا فصاروا فرقا متباينين واحزابا متشتتين الا ان الاسلام يجمعهم ويشتمل عليهم

واول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم عليه السلام اختلافهم في الامامة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبضه الله ونقله الى جنته ودار كرامته اجتمعت الانصار في سقيفة بني ساعدة بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وارادوا عقد الامامة لسعد بن عبادة وبلغ ذلك ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فقصدا نحو مجتمع الانصار في رجال من المهاجرين فاعلمهم ابو بكر ان الامامة لا تكون الا في قريش واحتج عليهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم الامامة في قريش فاذعنوا لذلك منقادين ورجعوا الى الحق طائعين بعد ان قالت الانصار منا امير ومنكم امير وبعد ان جرد المنذر بن الحباب سيفه وقال انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب من يبارزني وبعد ان قام قيس بن سعد بن عبادة بنصرة ابيه سعد بن عبادة حتى قال عمر بن الخطاب في شانه ما قال ثم بايعوا ابا بكر واجمعوا على امامته واتفقوا على خلافته وانقادوا لطاعته فقاتل اهل الردة على ارتدادهم كما قاتلهم رسول

صلى الله عليه وسلم على كفرهم فاظهره الله تعالى عليهم اجمعين ونصره على جملة المرتدين وعاد الناس الى الاسلام اجمعين واوضح الله به الحق المبين وكان الاختلاف بعد الرسول عليه السلام في الامامة ولم يحدث خلاف غيره في حياة ابي بكر وايام عمر الى ان ولي عثمان رضي الله عنه وانكر قوم عليه في اخر ايامه افعالا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين وعن سنن المحجة خارجين فصار ما انكروه عليه اختلافا الى اليوم ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا في قتله مختلفين فاما اهل السنة والاستقامة فانهم قالوا كان رضي الله عنه مصيبا في افعاله قتله قاتلوه ظلما وعدوانا وقال قائلون بخلاف ذلك وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ثم بويع علي بن ابي طالب كرم الله وجهه فاختلف الناس في امره فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ومن بين قائل بامامته معتقد لخلافته وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم **ثم حدث الاختلاف** في ايام علي رضي الله عنه في امر طلحة والزبير رضي الله عنهما وحربهما اياه وفي قتال معوية اياه وصار علي ومعوية الى صفين وقاتله علي حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصلت رماحهم وذهبت قواهم وجثوا على الركب فوهى بعضهم على بعض فقال معوية لعمرو بن العاص يا عمرو الم تزعم انك لم تقع في امر فظيع فاردت المخرج منه الا خرجت قال بلى قال فما المخرج مما نرى قال له عمرو بن العاص فان لي عليك الا تخرج مصر من يدي ما بقيت قال لك ذلك ولك به عهد الله وميثاقه قال تامر بالمصاحف فترفع ثم يقول اهل الشام لاهل العراق يا اهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم البقية البقية فانه ان اجابك الى ما تريد خالفه اصحابه وان خالفك خالفه اصحابه وكان عمرو بن العاص في رايه الذي اشار به كانه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق فامر معوية اصحابه برفع المصاحف وبما اشار به عمرو بن العاص ففعلوا ذلك فاضطرب اهل العراق على علي رضي الله عنه وابوا عليه الا التحكيم وان يبعث علي حكما ويبعث معوية حكما فاجابهم علي الى ذلك بعد امتناع اهل العراق عليه ان يجيبهم اليه فلما اجاب علي الى التحكيم وبعث معوية واهل الشام عمرو بن العاص

حكمًا وبعث علي واهل العراق ابا موسى حكمًا واخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق
اختلف اصحاب علي عليه وقالوا قال الله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولم
يقل حاكموهم وهم البغاة فان عدت الى قتالهم واقررت على نفسك بالكفر اذ اجبتهم
الى التحكيم والا نابذناك وقاتلناك فقال علي قد ابيت عليكم في اول الامر فابيتم الا
اجابتهم الى ما سالوا فاجبناهم واعطيناهم العهود والمواثيق وليس يسوغ لنا الغدر
فابوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم وخرجوا عليه فسموا خوارج لانهم خرجوا على علي
وصار اختلافا الى اليوم وسنذكر اقاويل الخوارج بعد هذا الموضع من كتابنا

هذا ذكر الاختلاف

اختلف المسلمون عشرة اصناف الشيعة والخوارج والمرجئة
والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والبكرية والعامة واصحاب الحديث
والكلابية اصحاب عبد الله بن كلاب القطان **قال الشيخ** ثلاثة اصناف وانما قيل
لهم الشيعة لانهم شيعوا عليًا ويقدمونه على سائر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فمنهم الغالية وانما سموا الغالية لانهم غلوا في علي كرم الله وجهه وقالوا فيه قولاً
عظيمًا وهم خمس عشرة فرقة **الاولى منهم البيانية** اصحاب بيان بن سمعان التميمي
يقولون ان الله تعالى على صورة الانسان وانه يهلك كله الا وجهه وادعى بيان انه يدعو
الزهرة فتجيبه وانه يفعل ذلك بالاسم الاعظم فقتله خالد بن عبد الله القسري وحكي
ان كثيرًا منهم يثبت لبيان بن سمعان النبوة ويزعم كثير من البيانية ان ابا هاشم
عبد الله بن محمد بن الحنفية نص على امامة بيان بن سمعان ونصبه امامًا **والفرقة
الثانية منهم اصحاب عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين** يزعمون
ان عبد الله بن معوية كان يدعي ان العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكماة والعشب وان
الارواح تتناسخ وان روح الله جل جلاله كانت في ادم ثم تناسخت حتى صارت فيه
قال وزعم انه رب وانه نبي يعبده شيعته وهم يكفرون بالقيمة ويدعون ان الدنيا
لا تفنى ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم ويتأولون قول الله تعالى ليس على
الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية **والفرقة الثالثة اصحاب عبد الله**

ابن عمرو بن حرب وهم يسمون الحربية يزعمون ان روح ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية
تحولت فيه وان ابا هاشم نص على امامته **والفرقة الرابعة منهم المغيرية اصحاب
المغيرة بن سعيد** يزعمون انه كان يقول انه نبي وانه يعلم اسم الله الاكبر وان معبودهم
رجل من نور على راسه تاج وله من الاعضاء والخلق مثل ما للرجل وله جوف وقلب
تنبع منه الحكمة وان حروف ابي جاد على عدد اعضائه قالوا والالف موضع قدمه لاعوجاجها
وذكر الهاء فقال لو رايتم موضعها منه لرايتم امرا عظيما يعرض لهم بالعورة وبانه قد راه لعنه
الله وزعم انه يحيي الموتى بالاسم الاعظم واراهم اشياء من النيرنجيات والمخاريق
وذكر لهم كيف ابتدأ الله الخلق فزعم ان الله كان وحده لا شيء معه فلما اراد
ان يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوقع فوق راسه التاج قال وذلك قوله سبح اسم
ربك الاعلى قال ثم كتب باصبعه على كفه اعمال العباد من المعاصي والطاعات
فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والاخر
نير عذب ثم اطلع في البحر فابصر ظله فذهب ليأخذه فطار فانتزع عين ظله فخلق
منه شمسًا ومحق ذلك الظل وقال لا ينبغي ان يكون معي اله غيري ثم خلق الخلق كله
من البحرين فخلق الكفار من البحر المالح المظلم وخلق المومنين من النير العذب وخلق
من ظله الناس فكان اول من خلق منها محمد صلى الله عليه وسلم قال وذلك قوله قل
ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين ثم ارسل محمدًا الى الناس كافة وهو ظله
ثم عرض على السموات ان يمنعن علي بن ابي طالب رضي الله عنه فابين ثم على الارض
والجبال فابين ثم على الناس كلهم فقام عمر بن الخطاب الى ابي بكر فامره ان يتحمل منعه
وان يغدر به ففعل ذلك ابو بكر وذلك قوله انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال
قال وقال عمر انا اعينك على علي على ان تجعل لي الخلافة بعدك وذلك قوله كمثل الشيطان اذ
قال للانسان اكفر والشيطان عندهم عمر ويزعم ان الارض تنشق عن الموتى ويرجعون
الى الدنيا فبلغ خبره خالد بن عبد الله فقتله قال وكان جابر الجعفي من اصحابه وانزله
اصحاب المغيرة منزلة المغيرة ومات جابر وادعى وصيته بكر الاعور الهجري القتات

فيصيروه اماما وقالوا انه لا يموت فاكل اموالهم وكان المغيرة يامرهم بانتظار محمد بن عبد الله بن الحسن
ابن علي بن ابي طالب وذكر لهم ان جبريل وميكائيل عليهما السلام يبايعانه بين الركن والمقام
ويحيي له سبعة عشر رجلا يعطى كل رجل منهم كذا وكذا حرفا من الاسم الاعظم
فيهزمون الجيوش ويملكون الارض فلما خرج محمد وقتل قال بعض اصحاب المغيرة لم يكن
الخارج محمد بن عبد الله وانما كان شيطانا تمثل في صورته وان محمدا سيخرج ويملك
على ما قال المغيرة وبرئ بعضهم من المغيرة والفرقة الخامسة منهم المنصورية
اصحاب ابي منصور يزعمون ان الامام بعد ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي
ابو منصور وان ابا منصور قال آل محمد هم السماء والشيعة هم الارض وانه هو الكسف
الساقط من بني هاشم وابو منصور هذا رجل من بني عجل وزعم ابو منصور انه عرج
به الى السماء ومسح معبوده راسه بيده ثم قال له اي بني اذهب فبلغ عني ثم نزله
الى الارض ويمين اصحابه اذا حلفوا ان يقولوا لا والكلمة وزعم ان عيسى اول
من خلق الله من خلقه ثم علي وان رسل الله لا تنقطع ابدا وكفر بالجنة والنار
وزعم ان الجنة رجل وان النار رجل واستحل النساء والمحارم واحل ذلك لاصحابه
وزعم ان الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال وقال لم يحرم
الله ذلك علينا ولا حرم شيئا تقوى به انفسنا وانما هذه الاشياء اسماء رجال حرم الله
تعالى ولايتهم وتاول في ذلك قوله ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا واسقط الفرائض وقال هي اسماء رجال اوجب الله ولايتهم واستحل خنق المخالفين
فاخذه يوسف بن عمر الثقفي والي العراق في ايام بني امية فقتله والفرقة
السادسة منهم اصحاب ابي الخطاب بن ابي زينب وهم خمس فرق كلهم
يزعمون ان الائمة انبياء محدثون ورسل الله وحجة على خلقه لا يزال منهم رسولان
واحد ناطق والاخر صامت فالناطق محمد صلى الله عليه وسلم والصامت علي بن
ابي طالب فهم في الارض اليوم طاعتهم مفترضة على جميع الخلق يعلمون ما كان
وما هو كائن وزعموا ان ابا الخطاب نبي وان اولئك الرسل فرضوا عليهم طاعة

ابي الخطاب وقالوا الائمة آلهة وقالوا في انفسهم مثل ذلك وقالوا ولد الحسين ابناء الله
واحباؤه ثم قالوا ذلك في انفسهم وتاولوا قول الله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين قالوا فهو آدم ونحن ولده وعبدوا ابا الخطاب انه اله وزعموا ان
جعفر بن محمد الههم ايضا الا ان ابا الخطاب اعظم منه واعظم من علي وخرج ابو الخطاب
على ابي جعفر فقتله عيسى بن موسى في سبخة الكوفة وهم يتدينون بشهادة الزور
لموافقيهم والفرقة الثانية من الخطابية وهي الفرقة السابعة من الغالية
يزعمون ان الامام بعد ابي الخطاب معمر وعبدوه كما عبدوا ابا الخطاب
وزعموا ان الدنيا لا تفنى وان الجنة ما يصيب الناس من الخير والنعمة والعافية وان
النار ما يصيب الناس من خلاف ذلك وقالوا بالتناسخ وانهم لا يموتون ولكن يرفعون
بابدانهم الى الملكوت ويوضع للناس اجساد شبه اجسادهم واستحلوا الخمر والزنا واستحلوا
ساير المحرمات ودانوا بترك الصلوة وهم يسمون المعمرية ويقال انهم يسمون العمومية
والفرقة الثالثة من الخطابية وهي الثامنة من الغالية يقال لهم البزيعية
اصحاب بزيع بن موسى يزعمون ان جعفر بن محمد هو الله وانه ليس بالذي يرون وانه
شبه للناس في هذه الصورة وزعموا ان كل ما يحدث في قلوبهم وحي وان كل مؤمن
يوحى اليه وتاولوا في ذلك قول الله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي
من الله وقوله واوحى ربك الى النحل واذ اوحيت الى الحواريين وزعموا ان منهم من
هو خير من جبريل وميكائيل ومحمد وزعموا انه لا يموت منهم احد وان احدهم اذا
بلغت عبادته رفع الى الملكوت وادعوا معاينة امواتهم وزعموا انهم يرونهم بكرة
وعشيا والفرقة الرابعة من الخطابية وهي التاسعة من الغالية يقال لهم العميرية
اصحاب عمير بن بيان العجلي وهذه الفرقة تكذب من قال منهم انهم لا يموتون ويزعمون
انهم يموتون ولا يزال خلف منهم في الارض ائمة انبياء وعبدوا جعفرا كما عبدوا
البزيع يزعمون انه ربهم وقد كانوا ضربوا خيمة في كناسة الكوفة ثم
اجتمعوا الى عبادة جعفر فاخذ يزيد بن عمر بن هبيرة عمير بن بيان فقتله في الكناسة

وحبّ بعضهم. والفرقة الخامسة من الخطابية وهي العاشرة من الغالية يقال لها المفضلية
لأن رئيسهم كان صيرفيًا يقال له المفضل يقولون بربوبية جعفر كما قال غيرهم من أصناف
الخطابية وانتحلوا النبوة والرسالة وإنما خالفوا في البراءة من أبي الخطاب لأن جعفرًا أظهر البراءة
منه فجميع من أخرج الأمر من بني هاشم من الإمامية الذين يقولون بالنص على علي وادّعى الأمر
لنفسه ستة عبد الله بن عمرو الكندي وبيان بن سمعان التميمي والمغيرة بن سعيد وأبو منصور
والحسن بن أبي منصور وأبو الخطاب الأسدي وزعم أبو الخطاب أنه أفضل من بني هاشم وقال
فزعم هؤلاء الغالية بالإلهية سلمان الفارسي وفي النساك من الصوفية من يقول
بالحلول وأن الباري يحل في الأشخاص وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص
وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئًا يستحسنونه قالوا لا ندري لعل الله حالّ فيه ومالوا إلى
اطراح الشرائع وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده
والصنف الحادي عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القدس هو الله تعالى كان
في النبي عليه السلام ثم في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في علي بن الحسين ثم في محمد بن علي ثم في
جعفر بن محمد ثم في موسى بن جعفر ثم في علي بن موسى بن جعفر ثم في محمد بن علي بن
موسى ثم في علي بن محمد بن علي بن موسى ثم في الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى
ثم في محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي وهؤلاء آلهة عندهم كل واحد منهم إله على
التناسخ والإله عندهم يدخل في الهياكل. والصنف الثاني عشر من أصناف الغالية
يزعمون أن عليًا هو الله ويكذبون النبي عليه السلام ويشتمونه ويقولون إن عليًا
وجّه به ليبين أمره فادّعى الأمر لنفسه. والصنف الثالث عشر من أصحاب الغالية هم أصحاب
الشريعي يزعمون أن الله حلّ في خمسة أشخاص في النبي وفي علي وفي الحسن وفي الحسين
وفي فاطمة فهؤلاء آلهة عندهم وليس يطعن أصحاب الشريعي على النبي عليه السلام ولا يقولون
عنه ما حكيناه عن الصنف الذي ذكرناه قبلهم وقالوا إن هذه الأشخاص الخمسة التي حلّ
فيها الإله خمسة أضداد فالأضداد أبو بكر وعمر وعثمن ومعوية وعمرو بن العاص
وافترقوا في الأضداد على مقالتين فزعم بعضهم أن من الأضداد محمودة لأنه لا يعرف فضل

لعله اصناف لا اصحاب

الأشخاص الخمسة إلا بأضدادها فهي محمودة من هذا الوجه وزعم بعضهم أن الأضداد
مذمومة وأنها لا تحمد بحال وحكي أن الشريعي كان يزعم أن الباري تعالى حلّ فيه وحكي
أن فرقة من الرافضة يقولون إن الباري كان حالًّا في النميري. والصنف الرابع عشر
من أصناف الغالية وهم السبائية يزعمون أن عليًا لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم
القيمة فيملأ الأرض عدلًا كما ملئت جورًا وذكروا عنه أنه قال لعلي رضي الله عنه
أنت أنت والسبائية يقولون بالرجعة وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا وكان
السيد الحميري يقول برجعة الأموات وفي ذلك يقول

إلى يوم يؤوب الناس فيه إلى دنياهم قبل الحساب

والصنف الخامس عشر من أصناف الغالية يزعمون أن الله تعالى وكّل الأمور وفوضها
إلى محمد صلى الله عليه وسلم وأنه أقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبّرها وأن الله تعالى لم
يخلق من ذلك شيئًا ويقول ذلك كثير منهم في علي ويزعمون أن الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط
عليهم الملائكة وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات ويوحى إليهم ومنهم من يسلّم على
السحاب ويقول إذا مرّت به إن عليًا فيها وفيهم يقول بعض الشعراء

برئت من الخوارج لست منهم من الغزّال منهم وابن داب
ومن قوم إذا ذكروا عليًا يردّون السلام على السحاب

الصنف الثاني من الأصناف الثلاثة التي الشيعة تجمعها لأنها أصناف وهم
الرافضة وإنما سمّوا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر وهم مجمعون على أن النبي
صلى الله عليه وسلم نصّ على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه وأظهر ذلك وأعلنه
وأن أكثر الصحابة ضلّوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأن
الإمامة لا تكون إلا بنصّ وتوقيف وأنها قرابة وأنه جائز للإمام في حال التقية أن
يقول إنه ليس بإمام وأبطلوا الاجتهاد في الأحكام وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل
الناس وزعموا أن عليًا رضي الله عنه كان مصيبًا في جميع أحواله وأنه لم يخطئ في
شيء من أمور الدين إلا الكاملية أصحاب أبي كامل فإنهم أكفروا الناس بترك الاقتداء به

[illegible]

واكفروا عليًّا بترك الطلب وانكروا الخروج على ائمة الجور وقالوا ليس يجوز ذلك دون الامام المنصوص على امامته وهم يسمون الكاملية اربعة وعشرون فرقة وهم يدعون الامامية لقولهم بالنص على امامة علي بن ابي طالب **فالفرقة الاولى منهم وهم القطعية** وانما سموا قطعية لانهم قطعوا على موت موسى بن جعفر بن محمد بن علي وهم جمهور الشيعة يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامة علي بن ابي طالب واستخلفه بعده بعينه واسمه وان عليًّا نص على امامة ابنه الحسن بن علي وان الحسن بن علي نص على امامة اخيه الحسين بن علي وان الحسين بن علي نص على امامة ابنه علي بن الحسين وان علي بن الحسين نص على امامة ابنه محمد بن علي وان محمد بن علي نص على امامة ابنه جعفر بن محمد وان جعفر بن محمد نص على امامة ابنه موسى بن جعفر وان موسى ابن جعفر نص على امامة ابنه علي بن موسى وان علي بن موسى نص على امامة ابنه محمد بن علي بن موسى وان محمد بن علي نص على امامة ابنه علي بن محمد بن موسى وان علي بن محمد بن علي بن موسى نص على امامة ابنه الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى وهو الذي كان بسامرا وان الحسن بن علي نص على امامة ابنه محمد بن الحسن بن علي وهو الغايب المنتظر عندهم الذي يدعون انه يظهر فيملأ الارض عدلا بعد ان مليت ظلما وجورا **والفرقة الثانية منهم وهم الكيسانية وهي** احدى عشرة فرقة وانما سموا كيسانية لان المختار الذي خرج وطلب بدم الحسين بن علي ودعا الى محمد بن الحنفية وكان يقال له كيسان ويقال انه مولى لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه **والفرقة الاولى من الكيسانية وهي الثانية من الرافضة** يزعمون ان علي بن ابي طالب نص على امامة ابنه محمد بن الحنفية لانه دفع اليه الراية بالبصرة **والفرقة الثالثة من الرافضة وهي الثانية من الكيسانية** يزعمون ان علي بن ابي طالب نص على امامة ابنه الحسن بن علي وان الحسن بن علي نص على امامة اخيه الحسين بن علي وان الحسين ابن علي نص على امامة اخيه محمد بن علي وهو محمد بن الحنفية **والفرقة الرابعة من الرافضة وهي الثالثة من الكيسانية الكربية اصحاب ابي كرب الضرير** يزعمون

محمد

ان محمد بن الحنفية حي بجبال رضوى اسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه ياتيه رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه وزعموا ان السبب الذي من اجله صير على هذه الحال ان يكون مغيبا عن الخلق ان لله تعالى فيه تدبيرا لا يعلمه غيره ومن القايلين بهذا القول كثير الشاعر وفي ذلك يقول

الا ان الائمة من قريش ... ولاة الحق اربعة سواء

علي والثلاثة من بنيه ... هم الاسباط ليس بهم خفاء

فسبط سبط ايمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء

وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الخيل يقدمها اللواء

تغيب لا يرى فيهم زمانا ... برضوى عنده عسل وماء

والفرقة الخامسة من الرافضة وهي الرابعة من الكيسانية يزعمون ان محمد بن الحنفية انما جعل بجبال رضوى عقوبة لركونه الى عبد الملك بن مروان وبيعته اياه **والفرقة السادسة من الرافضة وهي الخامسة من الكيسانية** يزعمون ان محمد بن الحنفية قد مات وان الامام بعده ابنه ابو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية **والفرقة الثامنة من الرافضة وهي السابعة من الكيسانية** يزعمون ان الامام بعد ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن اخيه الحسن بن محمد بن الحنفية وان ابا هاشم اوصى بذلك واوصى الحسن الى ابنه علي وهلك ولم يعقب فهم ينتظرون رجعة محمد بن الحنفية ويقولون انه يرجع وهلك فهم اليوم حيارى لا امام لهم الى ان يرجع اليهم محمد بن الحنفية في زعمهم **والفرقة التاسعة من الرافضة وهي الثامنة من الكيسانية** يزعمون ان الامام بعد ابي هاشم محمد بن علي بن عبد الله بن العباس قالوا وذلك انه اباهاشم مات بارض الشراة منصرفه من الشام فاوصى هناك الى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس واوصى محمد بن علي الى ابنه ابرهيم بن محمد ثم اوصى ابرهيم بن محمد الى ابي العباس ثم افضت الخلافة الى ابي جعفر المنصور بوصية بعضهم الى بعض ثم رجع بعض هولاء عن هذا القول وزعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على العباس بن عبد المطلب ونصبه اماما ثم نص العباس على امامة ابنه عبد الله ونص عبد الله على امامة ابنه علي بن عبد الله ثم ساقوا الامامة الى ان انتهوا بها الى ابي جعفر المنصور

سقط من هنا التي هي السابعة وهي السادسة من الكيسانية

وهؤلاء هم الراوندية وافترقت هذه الفرقة في امر ابي مسلم الراوندية على مقالتين فزعمت
فرقة منهم وهي الرزامية اصحاب رجل يقال له رزام ان ابا مسلم قتل وقالت فرقة
اخرى يقال لها المسلمية ان ابا مسلم حي لم يمت ويحكى عنهما الاستحلال لما لم يحل لهم
اسلافهم **والفرقة العاشرة من الرافضة وهي الحربية اصحاب عبد الله بن عمرو بن حرب**
وهي التاسعة من الكيسانية يزعمون ان ابا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية نصب
عبد الله بن عمرو بن حرب اماما وتحولت فيه روح ابي هاشم ثم وقفوا على كذب
عبد الله بن عمرو فصاروا الى عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب فدعاهم الى ان ظنوا به واستجابوا
له ودانوا بامامته وادعوا له في الوصية وافترقوا في امر عبد الله بن معوية ثلاث
فرق فزعمت فرقة منهم انه قد مات وزعمت فرقة اخرى منهم انه بجبال اصبهان
وانه لم يمت ولا يموت حتى يقود نواصي الخيل الى رجل من بني هاشم وزعمت فرقة
اخرى انه حي بجبال اصبهان لم يمت ولا يموت حتى يلي امر الناس وهو المهدي الذي
بشر به النبي صلى الله عليه وسلم **والصنف الحادي عشر من الرافضة وهي البيانية**
اصحاب بيان بن سمعان التميمي وهو الصنف العاشر من الكيسانية يزعمون
ان ابا هاشم اوصى الى بيان بن سمعان التميمي وانه لم يكن له ان يوصي بها عقبه
والصنف الثاني عشر من الرافضة وهو الحادي عشر من الكيسانية
يزعمون ان الامام بعد ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية علي بن الحسين بن
علي بن ابي طالب **والصنف الثالث عشر من الرافضة وهم يسوقون النص من النبي**
صلى الله عليه وسلم على امامة علي حتى يسوقوا الى علي بن الحسين وهم المغيرية اصحاب
المغيرة بن سعيد يزعمون ان الامام بعد علي بن الحسين ابنه محمد بن علي بن الحسين ابو جعفر
وان ابا جعفر اوصى الى المغيرة بن سعيد فهم يأتمون به الى ان يخرج المهدي والمهدي
فيما زعموا هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب وزعموا انه حي مقيم
بناحية الحاجر وانه لا يزال مقيما هناك الى ان يخرج واذا قلنا عن صنف
انهم يسوقون الامامة الى علي بن الحسين فانما نعني انهم يقولون ان النبي صلى الله عليه

وسلم نص على امامة علي وان عليا نص على امامة الحسن وان الحسن نص على امامة
الحسين وان الحسين نص على امامة علي بن الحسين **والصنف الرابع عشر من الرافضة**
يسوقون الامامة من علي بن ابي طالب حتى ينتهوا بها الى علي بن الحسين ثم يزعمون ان
الامام بعد علي بن الحسين ابو جعفر محمد بن علي وان الامام بعد ابي جعفر محمد بن
عبد الله بن الحسن الخارج بالمدينة وزعموا انه المهدي وانكروا امامة المغيرة بن
سعيد **والصنف الخامس عشر من الرافضة** يسوقون الامامة من علي حتى
ينتهوا بها الى علي بن الحسين ويزعمون ان علي بن الحسين نص على امامة ابي جعفر
محمد بن علي وان ابا جعفر محمد بن علي اوصى الى ابي منصور ثم اختلفوا فهم فرقة
يقال لها الحسينية يزعمون ان ابا منصور اوصى الى ابنه الحسين بن ابي منصور وهو الامام
بعده وفرقة اخرى يقال لها المحمدية مالت الى امر محمد بن عبد الله بن الحسن والى
القول بامامته وقالوا انما اوصى ابو جعفر الى ابي منصور دون بني هاشم كما اوصى
موسى الى يوشع بن نون دون ولده وولد هرون ثم ان الامر بعد ابي منصور راجع
الى ولد علي كما رجع الامر بعد يوشع بن نون الى ولد هرون قالوا وانما اوصى موسى
عليه السلام الى يوشع بن نون دون ولده ودون ولد هرون لئلا يكون بين المطلبين
اختلاف فيكون يوشع هو الذي يدل على صاحب الامر فكذلك ابو جعفر اوصى
الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور قال انما انا مستودع وليس لي ان اضعها في غيري
ولكن القائم هو محمد بن عبد الله **والصنف السادس عشر من الرافضة** يسوقون
الامامة الى ابي جعفر محمد بن علي وان ابا جعفر نص على امامة جعفر بن محمد وان
جعفر بن محمد حي لم يمت ولا يموت حتى يظهر امره وهو القائم المهدي وهذه الفرقة
تسمى الناووسية لقبوا برئيس لهم يقال له عجلان بن ناووس من اهل البصرة **والصنف السابع**
عشر من الرافضة يزعمون ان جعفر بن محمد مات وان الامام بعد جعفر ابنه اسمعيل
وانكروا ان يكون اسمعيل مات في حياة ابيه وقالوا لا يموت حتى يملك لان اباه قد كان
يخبر انه وصيه والامام بعده **والصنف الثامن عشر من الرافضة وهم القرامطة**

[illegible]

يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بن أبي طالب وأن عليًا نص على إمامة ابنه
الحسن وأن الحسن بن علي نص على إمامة أخيه الحسين بن علي وأن الحسين بن علي نص
على إمامة ابنه علي بن الحسين وأن علي بن الحسين نص على إمامة ابنه محمد بن علي ونص
محمد بن علي على إمامة ابنه جعفر ونص جعفر على إمامة ابن ابنه محمد بن إسمعيل وزعموا أن
محمد بن إسمعيل حي إلى اليوم لم يمت ولا يموت حتى يملك الأرض وأنه هو المهدي الذي
تقدمت البشارة به واحتجوا في ذلك بأخبار رووها عن أسلافهم يخبرون فيها
أن سابع الأئمة قائمهم والصنف التاسع عشر من الرافضة يسوقون الإمامة
من علي بن أبي طالب على سبيل ما حكيناه عن القرامطة حتى ينتهوا إلى جعفر بن
محمد ويزعمون أن جعفر بن محمد جعلها لإسمعيل ابنه دون سائر ولده فلما مات إسمعيل
في حياة أبيه صارت في ابنه محمد بن إسمعيل وهذا الصنف يدعون المباركية
ينسبوا إلى رئيس لهم يقال له المبارك ويزعمون أن محمد بن إسمعيل مات وأنها في ولده
من بعده والصنف العشرون من الرافضة يسوقون الإمامة من علي على ما حكاه
عن من تقدم حتى ينتهوا بها إلى جعفر بن محمد ويزعمون أن الإمام بعد جعفر محمد بن جعفر
ثم هي في ولده من بعده وهم الشميطية ينسبوا إلى رئيس لهم يقال له يحيى بن أبي الشميط
والصنف الحادي والعشرون من الرافضة يسوقون الإمامة من علي إلى
جعفر بن محمد على ما حكينا عمن تقدم شرحنا قوله آنفا ويزعمون أن الإمام
بعد جعفر ابنه عبد الله بن جعفر وكان أكبر من خلف من ولده وهي في ولده
وأصحاب هذه المقالة يدعون العمارية ينسبوا إلى رئيس لهم يعرف بعمار ويدعون الفطحية
لأن عبد الله بن جعفر كان أفطح الرجلين وأهل هذه المقالة يرجعون إلى عدد
كثير فأما زرارة فإن جماعة من العمارية تدعي أنه كان على مقالتها وأنه لم يرجع
عنها وزعم بعضهم أنه رجع عن ذلك حين سأل عبد الله بن جعفر عن مسائل لم يجد
عنده جوابها وصار إلى الإئتمام بموسى بن جعفر وأصحاب زرارة يدعون الزرارية
ويدعون التيمية والصنف الثاني والعشرون من الرافضة يسوقون الإمامة حتى

ينتهوا بها إلى جعفر بن محمد ويزعمون أن جعفر بن محمد نص على إمامة ابنه موسى بن
جعفر وأن موسى بن جعفر حي لم يمت ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها
حتى يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا وهذا الصنف يدعون الواقفة لأنهم
وقفوا على موسى بن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره وبعض مخالفي هذه الفرقة يدعون
الممطورة وذلك أن رجلا منهم ناظر يونس بن عبد الرحمن ويونس من القطعية الذين
قطعوا على موت موسى بن جعفر فقال له يونس أنتم أهون علي من الكلاب الممطورة
فلزمهم هذا النبز والقائلون بإمامة موسى بن جعفر يدعون بالموسوية لقولهم بإمامة
موسى بن جعفر ويدعون المفضلية لأنهم ينسبوا إلى رئيس لهم يقال له المفضل بن عمر وكان
ذا قدر فيهم وفرقة الموسوية وقفوا في أمر موسى بن جعفر فقالوا لا ندري مات أم لم
يمت إلا أنا مقيمون على إمامته حتى يصح لنا أمر غيره وإن صحت لنا إمامة غيره كموته و
لنا إمامته قلنا بذلك وانقدنا له وقد ذكرنا قول القطعية الذين قطعوا على موت موسى بن
جعفر في أول ذكرنا لأقاويل الرافضة وشرحنا ذلك وبيناه والصنف الثالث والعشرون
من الرافضة يسوقون الإمامة من علي إلى موسى بن جعفر كما حكينا عن قول
المتقدمين غير أنهم يقولون أن موسى بن جعفر نص على إمامة ابنه أحمد بن موسى بن
جعفر والصنف الرابع والعشرون من الرافضة يزعمون أن النبي صلى الله عليه
وسلم نص على علي وأن عليا نص على الحسين بن علي ثم انتهت الإمامة إلى محمد بن
الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر كما حكيناه عن أوائل فرق من
الرافضة ويزعمون أن محمد بن الحسن بعده إمام وهو القائم الذي يظهر فيملأ الأرض
عدلا ويقمع الظلم والأولون قالوا أن محمد بن الحسن هو القائم الذي يظهر فيملأ الدنيا
عدلا كما ملئت ظلما وجورا واختلفت الروافض القائلون بإمامة محمد بن علي بن موسى بن
جعفر لتقارب سنه ضربا من الاختلاف آخر [illegible] أن أباه توفي وهو ابن ثمان سنين
وقال بعضهم بل توفي وله أربع سنين هل كان في تلك الحال إماما واجب الطاعة على
مقالتين فزعم بعضهم أنه كان في تلك الحال إماما واجب الطاعة عالما بما يعلمه الأئمة

من الاحكام وجميع امور الدنيا فيجب الايتمام به والاقتدا كما وجب الايتمام والاقتدا بسائر
الايمه من قبله وزعم بعضهم انه كان في تلك الحال اماما على معنى ان الامر كان فيه
وله دون الناس وعلى انه لا يصلح لذلك الموضع في ذلك الوقت احد غيره واما ان يكون
اجتمع فيه في تلك الحال ما اجتمع في غيره من الايمه المتقدمين فلا وزعموا انه لم
يكن يجوز في تلك الحال ان يومهم ولكن الذي يتولى الصلوه لهم وينفذ احكامهم
في ذلك الوقت غيره من اهل الفقه والدين والصلاح الذي قد بلغ المبلغ الذي يصلح هذا
فيه تم الكلام في الغلاه والامامية واختلفت الروافض اصحاب الامامة
في التجسيم وهم ست فرق فالفرقة الاولى الهشامية اصحاب هشام بن
الحكم الرافضي يزعمون ان معبودهم جسم وله نهاية وحد طويل عريض عميق
طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعض ولم يعينوا طولا غير
الطويل وانما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق وزعموا انه نور ساطع
له قدر من الاقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلالا كاللولوه
المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورايحه ومجسه لونه هو طعمه
وطعمه هو رايحته ورايحته هو مجسته وهو نفسه لون ولم يعينوا لونا ولا
طعما هو غيره وزعموا انه هو اللون وهو الطعم وانه قد كان لا في مكان ثم حدث
المكان بان تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه وزعم ان
المكان هو العرش وذكر ابو الهذيل في بعض كتبه ان هشام بن الحكم قال له
ان ربه جسم ذاهب جاي فيتحرك تارة ويسكن اخرى ويقعد مرة ويقوم اخرى
وانه طويل عريض عميق لان ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي قال فقلت له فايما
اعظم الهك او هذا الجبل قال فاوما الى ابي قبيس قال فقال هذا الجبل يوفي عليه
اي هو اعظم منه وذكر ابن الراوندي ان هشام بن الحكم كان يقول
ان بين الهه وبين الاجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلت
عليه وحكي عنه خلاف هذا انه كان يقول انه جسم وابعاض لا يشبهها ولا تشبهه

بلغ مقابله

هشام بن الحكم في بعض كتبه انه كان يزعم ان الله تعالى انما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع
المتصل منه الذاهب في عمق الارض ولولا ملابسته لما وراها هناك لما درى ما هناك
وزعم ان بعضه يشرق وهو شعاعه وان الشيء محال على بعضه ولو زعم هشام
ان الله تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك قوله بالمشاهدة
وقال بالحق وذكر عن هشام انه قال في ربه في عام واحد خمسة اقاويل زعم مرة انه
كالبلورة وزعم مرة انه كالسبيكة وزعم مرة انه غير صورة وزعم مرة انه بشبر
نفسه سبعة اشبار ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالاجسام وزعم الوراق ان
بعض اصحاب هشام اجابه مرة الى ان الله تعالى على العرش مماس له وانه لا يفضل عن
العرش ولا يفضل العرش عنه والفرقة الثانية من الرافضة يزعمون ان ربهم تعالى ليس
بصورة ولا كالاجسام وانما يذهبون في قولهم انه جسم الى انه موجود ولا يثبتون
الباري ذا اجزا موتلفة وابعاض متلاصقة ويزعمون ان الله تعالى على العرش مستو
بلا مماسة ولا كيف والفرقة الثالثة من الرافضة يزعمون ان ربهم على صورة
الانسان ويمنعون ان يكون جسما والفرقة الرابعة من الرافضة الهشامية
اصحاب هشام بن سالم الجواليقي يزعمون ان ربهم على صورة الانسان وينكرون
ان يكون لحما ودما ويقولون هو نور ساطع يتلالا بياضا وانه ذو حواس خمس كحواس
الانسان له يد ورجل وانف واذن وعين وفم وانه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك
سائر حواسه متغايرة عندهم وحكى ابو عيسى الوراق ان هشام بن سالم كان
يزعم ان لربه وفرة سوداء وان ذلك نور اسود والفرقة الخامسة يزعمون ان رب
العالمين ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح الذي من حيث ما جيته يلقاك
بامر واحد وليس بذي صورة ولا اعضاء ولا اختلاف في الاجزاء وانكروا ان يكون
على صورة الانسان او على صورة شيء من الحيوان والفرقة السادسة من الرافضة
يزعمون ان ربهم ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الاشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس
وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج وهولاء قوم من متاخريهم فاما اوايلهم فانهم

كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه واختلفت الرافضة في حملة العرش
هل يحملون العرش او يحملون الباري تعالى وهم فرقتان فرقة يقال لها اليونسية اصحاب
يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين يزعمون ان الحملة يحملون الباري واحتج
يونس في ان الحملة تطيق حمله شبههم بالكركي وان رجليه تحملانه وهما دقيقتان وقالت
فرقة اخرى ان الحملة تحمل العرش والباري يستحيل ان يكون محمولا واختلفت الروافض
هل يوصف الباري تعالى بالقدرة على الظلم ام لا فاباه قوم واجازه اخرون واختلفت
الروافض في القول ان الله عالم حي قادر سميع بصير اله وهم تسع فرق الفرقة
الاولى منهم الزرارية اصحاب زرارة بن اعين الرافضي ان الله لم يزل غير سميع ولا
عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه وهم يسمون التيمية ورئيسهم زرارة بن اعين
والفرقة الثانية منهم السيابية اصحاب عبد الرحمن بن سيابة يقفون في
هذه المعاني ويزعمون ان القول فيها ما يقول جعفر كائنا قوله ما كان لا
يصوبون في هذه الاشياء قولا والفرقة الثالثة منهم يزعمون بان الله تعالى لا يوصف
بانه لم يزل الها قادرا ولا سميعا بصيرا حتى يحدث الاشياء لان الاشياء التي كانت
ان تكون ليست بشيء ولن يجوز ان يوصف بالقدرة لا على شيء وبالعلم لا بشيء
وكل الروافض الا شرذمة قليلة يزعمون انه يريد الشيء ثم يبدو له والفرقة الرابعة
من الروافض يزعمون ان الله لم يزل لا حيا ثم صار حيا والفرقة الخامسة من
الروافض اصحاب شيطان الطاق يزعمون ان الله عالم في نفسه ليس بجاهل
ولكنه انما يعلم الاشيا اذا قدرها واردها فاما قبل ان يقدرها ويريدها فمحال ان
يعلمها لا لانه ليس بعالم ولكن الشيء لا يكون شيئا حتى يقدره وينشئه بالتقدير والتقدير
عندهم الارادة والفرقة السادسة من الروافض اصحاب هشام بن الحكم يزعمون
انه محال ان يكون الله تعالى لم يزل عالما بالاشيا بنفسه وانه انما يعلم الاشيا بعد ان لم يكن بها
عالما وانه يعلمها بعلم وان العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه فيجوز ان يقال
العلم محدث او قديم لانه صفة والصفة لا توصف قال ولو كان لم يزل عالما لكانت

المعلومات لم تزل لانه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود قال ولو كان عالما بما يفعله عباده
لم يصح المحنة والاختبار وقال هشام في سائر صفات الله تعالى ككونه قادرا وحيا وسميعا
وبصيرا ومريدا انها صفات لله تعالى لا هي الله ولا غير الله وقد اختلف عنه في القدرة والحياة
فمن الناس من يحكي عنه انه كان يزعم ان الباري لم يزل حيا قادرا ومنهم من ينكر ان
يكون قال ذلك والفرقة السابعة من الرافضة لا يزعمون ان الباري عالم في نفسه كما
قال شيطان الطاق ولكنهم يزعمون ان الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يؤثر اثره والتاثير عندهم
الارادة فاذا اراد الشيء علمه واذا لم يرده لم يعلمه ومعنى اراد عندهم انه تحرك حركة
هي ارادة فاذا تحرك علم الشيء والا لم يجز الوصف له بانه عالم به وزعموا انه لا يوصف بالعلم بما لا
يكون والفرقة الثامنة من الرافضة يقولون ان معنى ان الله يعلم انه يفعل فان قيل
اتقولون ان الله لم يزل عالما بنفسه اختلفوا فمنهم من يقول لم يزل يعلم بنفسه حتى فعل
العلم لانه قد كان ولما يفعل ومنهم من يقول لم يزل يعلم بنفسه فان قيل لهم فلم يزل
يفعل قالوا نعم ولا نقول بقدم الفعل ومن الرافضة من يزعم ان الله يعلم ما يكون
قبل ان يكون الا اعمال العباد فانه لا يعلمها الا في حال كونها والفرقة التاسعة من
الرافضة يزعمون ان الله لم يزل عالما حيا قادرا ويميلون الى نفي التشبيه ولا يقولون بحدوث
العلم ولا بما حكيناه من التجسيم وسائر ما اخبرنا به من التشبيه عنهم واختلفت
الرافضة هل يجوز على الباري ان يبدو له اذا اراد شيئا ام لا وانه قد يريد ان يفعل الشيء في وقت
من الاوقات ثم لا يحدثه لما يحدث له من البداء وانه اذا امر بشريعة ثم نسخها فانما ذلك لانه بدا
له فيها وان ما علم انه يكون ولم يطلع عليه احدا من خلقه فجائز عليه البداء فيه وما اطلع
عليه عباده فلا يجوز عليه البداء فيه والفرقة الثانية يزعمون انه جائز على الله البداء فيما
علم انه يكون حتى لا يكون وجوزوا ذلك فيما اطلع عليه عباده والفرقة الثالثة يزعمون
انه لا يجوز على الله تعالى البداء وينفون ذلك عنه تعالى واختلفت الروافض في القرآن وهم
فرقتان فالفرقة الاولى منهم هشام بن الحكم واصحابه يزعمون ان القرآن لا خالق ولا
مخلوق وزاد بعض من يخبر عن المقالات في الحكاية عن هشام فزعم انه كان يقول

لا خالق ولا مخلوق ولا يقال ايضاً غير مخلوق لانه صفة والصفة لا توصف وحكى زرقان
عن هشام بن الحكم انه قال القران على ضربين ان كنت تريد المسموع فقد خلق الله تعالى
الصوت المقطع وهو رسم القران فاما القران فهو فعل الله مثل العلم والحركة لا هو ولا
غيره والفرقة الثانية منهم يزعمون انه مخلوق محدث لم يكن ثم كان كما زعمت المعتزلة
والخوارج وهؤلاء قوم من المتاخرين منهم واختلفت الرافضة في اعمال العباد هل
هي مخلوقة وهي ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم وهو هشام بن الحكم يزعمون
ان اعمال العباد مخلوقة لله وحكى جعفر بن حرب عن هشام انه كان يقول
ان افعال الانسان اختيار له من وجه اضطرار له من وجه اختيار له من جهة
انه ارادها واكتسبها واضطرار له من جهة انها لا تكون منه الا عند حدوث السبب
المهيج عليه والفرقة الثانية منهم يزعمون انه لا جبر كما قال الجهمي ولا تفويض كما
قالت المعتزلة لان الرواية عن الائمة زعموا جاءت بذلك ولا يتكلفون ان يقولوا في اعمال
العباد هل هي مخلوقة ام لا بشيء والفرقة الثالثة منهم يزعمون ان اعمال العباد
غير مخلوقة لله وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والامامة واختلفت الروافض في
ارادة الله تعالى وهم اربع فرق فالفرقة الاولى منهم وهم اصحاب هشام بن الحكم
وهشام الجواليقي يزعمون ان ارادة الله تعالى حركة وهي معنى لا هي الله ولا هي غيره وانها
صفة لله ليست غيره وذلك انهم يزعمون ان الله اذا اراد الشيء تحرك فكان ما اراد تعالى
عن ذلك والفرقة الثانية منهم ابو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ومن تابعهما
يزعمون ان ارادة الله غيره وهي حركة لله كما قال هشام الا ان هؤلاء خالفوه فزعموا
ان الارادة حركة وانها غير الله بها يتحرك والفرقة الثالثة منهم وهم القائلون
بالاعتزال والامامة يزعمون ان ارادة الله ليست بحركة فمنهم من اثبتها غير المراد فيقول
انها مخلوقة لله لا بارادة ومنهم من يقول ارادة الله تعالى لتكوين الشيء هو الشيء وارادته
لافعال العباد هي امره اياهم بالفعل وهي غير فعلهم وهم يأبون ان يكون الله اراد
المعاصي فكانت والفرقة الرابعة منهم يقولون لا نقول قبل الفعل ان الله

١١

اراده فاذا فعلت الطاعة قلنا ارادها واذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها
واختلفت الروافض في الاستطاعة وهم اربع فرق فالفرقة الاولى منهم اصحاب
هشام بن الحكم يزعمون ان الاستطاعة خمسة اشياء الصحة وتخلية السرب والمدة
في الوقت والالة التي يكون بها الفعل كاليد التي يكون بها اللطم والفاس التي يكون
بها النجارة والابرة التي يكون بها الخياطة وما اشبه ذلك من الالات والسبب الوارد
المهيج الذي من اجله يكون الفعل واذا اجتمعت هذه الاشياء كان الفعل واقعاً
فمن الاستطاعة ما هو واقع قبل الفعل موجود ومنها ما لا يوجد الا في حال الفعل وهو
السبب وزعم ان الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فاذا وجد ذلك السبب واحدثه الله
كان الفعل لا محالة وان الموجب للفعل هو السبب وما سوى ذلك من الاستطاعة لا
يوجبه والفرقة الثانية منهم زرارة بن اعين وعبيد بن زرارة ومحمد بن حكيم
وعبد الله بن بكير وهشام بن سالم الجواليقي وحمد بن رباح وشيطان الطاق يزعمون
ان الاستطاعة قبل الفعل وهي الصحة وبها يستطيع المستطيع وكل صحيح مستطيع
وكان شيطان الطاق يقول لا يكون الفعل الا ان يشاء الله وحكي عن هشام بن
سالم ان الاستطاعة جسم وهي بعض المستطيع ومن الرافضة من يقول الاستطاعة
كلها لا تنال الفعل الا به وذلك كله قبل الفعل والقائل بهذا هشام بن حزور والفرقة
الثالثة منهم اصحاب ابي مالك الحضرمي يزعمون ان الانسان مستطيع للفعل
في حال الفعل وانه يستطيع لا باستطاعة هي غيره وحكى زرقان عنه انه كان
يزعم ان الاستطاعة قبل الفعل للفعل ولتركه والفرقة الرابعة منهم يزعمون ان
الانسان ان كان قادراً بالات وحد فهو قادر من وجه وغير قادر من وجه واختلفت
الروافض في اعمال الناس والحيوان هل هي اشياء ام لا وهل هي اجسام ام لا وهم ثلاث
فرق فالفرقة الهشامية اصحاب ابن الحكم يزعمون ان الافعال صفات للفاعلين
ليست هي هم ولا غيرهم وانها ليست باجسام ولا اشياء وحكي عنه انه قال هي معاني
وليست باشياء ولا اجسام وكذلك قوله في صفات الاجسام من الحركات والارادات

والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والايمان فاما الالوان والطعوم
والارايح فكان يزعم انها اجسام وان لون الشي هو طعمه وهو رايحته وحكى زرقان
عنه انه قال الحركة فعل والسكون ليس بفعل والفرقة الثانية يزعمون ان حركات
العباد وافعالهم وسكناتهم وهي اجسام وانها لا شي الا الاجسام وان العباد يفعلون
الاجسام وهذا قول الجواليقي وشيطان الطاق والفرقة الثالثة القايلون بالاعتزال
والامامة يقولون في ذلك كاقاويل المعتزلة ويختلفون فيه اختلافهم فمنهم قوم
يزعمون ان افعال الانسان وساير الحيوان اعراض وكذلك قولهم في الحيوان
والطعوم والارايح والاصوات وساير صفات الاجسام وسنذكر اختلاف المعتزلة
في ذلك عند ذكرنا اقاويل المعتزلة ولهذه العلة لم نستقص اقاويل المعتزلة في هذا الموضع صح
من كتابنا اذ كنا انما نحكي في هذا الموضع اقاويل الشيع دون غيرهم واختلفت
الروافض فيما يتولد عن فعل الانسان هل هو فعله وهل يحدث الفاعل فعلا في
غيره او لا يحدث الفعل الا في نفسه وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم يزعمون
ان الفاعل لا يفعل في غيره فعلا ولا يفعل الا في نفسه ولا يثبتون الانسان فاعلا
لما يتولد عن فعله كالالم المتولد عن الضربة والاداه التي تحدث عند الاكل وساير
المتولدات والفرقة الثانية منهم وهم القايلون بالاعتزال والنص على علي بن
ابي طالب يزعمون ان الفاعل منا يحدث الفعل في غيره وانما يتولد عن فعله كالالم
المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الجرمين وذهاب السهم المتولد
عن الرمية فعل لمن تولد ذلك عن فعله واختلفت الروافض في رجعة الاموات
الى الدنيا قبل يوم القيمة وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان الاموات
يرجعون الى الدنيا قبل يوم الحساب وهذا قول الاكثر منهم وزعموا انه لم يكن
في بني اسرايل شي الا ويكون في هذه الامة مثله وان الله تعالى قد احيا قوما من بني
اسرايل بعد الموت وكذلك يحيي الاموات ويردهم الى الدنيا قبل يوم القيامة
والفرقة الثانية منهم وهم اهل الغلو ينكرون القيامة والاخرة ويقولون ليس

قيامة ولا اخرة وانما هي ارواح تتناسخ في الصور فمن كان محسنا جوزي بان ينقل روحه
الى اجساد لا يلحق الروح في كونه فيها الضرر والالم وليس شي غير الدنيا وان الدنيا لا تزال
ابدا هكذا واختلفت الروافض في القران هل زيد فيه او نقص منه وهم ثلاث
فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان القران قد نقص منه واما الزيادة فذلك غير جايز
ان يكون قد كان وكذلك لا يجوز ان يكون قد غير منه شي عما كان عليه فاما ذهاب كثير
منه فقد ذهب كثير منه والامام يحيط علما به والفرقة الثالثة منهم وهم القايلون بالاعتزال
والامامة يزعمون ان القران ما نقص منه ولا زيد فيه وانه على ما انزله الله تعالى على نبيه
عليه السلام لم يغير ولم يبدل ولا زال عما كان عليه واختلفت الروافض في الايمة
هل يجوز ان يكونوا افضل من الانبيا ام لا يجوز وهم ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم
يزعمون ان الايمة لا يكونون افضل من الانبيا بل الانبيا افضل منهم غير ان بعضهم قد جوزوا
ان يكون الايمة افضل من الملايكة والفرقة الثانية منهم يزعمون ان الايمة افضل
من الانبيا والملايكة وانه لا يكون احد افضل من الايمة وهذا قول طوايف منهم والفرقة
الثالثة منهم وهم القايلون بالاعتزال والامامة يزعمون ان الملايكة والانبيا افضل
من الايمة ولا يجوز ان يكون الايمة افضل من الانبيا والملايكة واختلفت الروافض
في الرسول عليه السلام هل يجوز عليه ان يعصي ام لا وهم فرقتان فالفرقة الاولى
منهم يزعمون ان الرسول عليه السلام جايز ان يعصي الله وان النبي قد عصى في اخذ
الفدا يوم بدر واما الايمة فلا يجوز ذلك عليهم لان الرسول عليه السلام اذا عصى فالوحي
ياتيه من قبل الله والايمة لا يوحى اليهم ولا تهبط الملايكة عليهم وهم معصومون
فلا يجوز عليهم ان يسهوا ويغلطوا وان جاز على الرسول العصيان والقايل بهذا
القول هشام بن الحكم والفرقة الثانية منهم يزعمون انه لا يجوز على الرسول عليه
السلام ان يعصي الله ولا يجوز ذلك على الايمة لانهم جميعا حجج الله وهم معصومون من الزلل
ولو جاز عليهم السهو واعتماد المعاصي وركوبها لكانوا قد ساووا المامومين في جواز
ذلك عليهم كما جاز على المامومين ولم يكن المامومون احوج الى الايمة من الايمة لو كان ذلك

[illegible]

جائزا عليهم جميعا واختلفت الروافض في الأئمة هل يسع جهلهم أم الواجب عرفانهم
والقيام بالشرائع التي جاء بها الرسول عليه السلام وهم أربع فرق فالفرقة الأولى منهم
يزعمون أن معرفة الأئمة واجبة وأن القيام بالشرائع التي جاء بها الرسول واجب وأن من
جهل الإمام فمات مات ميتة جاهلية والفرقة الثانية منهم يزعمون أن معرفة
الإمام إذا أدركها الإنسان لم يلزمه شريعة ولم يجب عليه فريضة وإنما على الناس أن
يعرفوا الأئمة فقط فإذا عرفوهم فلا شيء عليهم والفرقة الثالثة منهم اليعفورية
يزعمون أنه قد يسع جهل الأئمة وهم بذلك لا مؤمنون ولا كافرون والفرقة الرابعة منهم
يقولون في القدر بقول المعتزلة وأن المعارف ضرورة ويفارقون اليعفورية في جهل
الأئمة ولا يستحلون الخصومة في الدين واليعفورية أيضا لا يستحلونه واختلفت الروافض
في الإمام هل يعلم كل شيء أم لا وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن
الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من
أمر الدنيا وزعم هؤلاء أن الرسول كان كاتبا ويعرف الكتابة وسائر اللغات
والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الإمام يعلم كل أمر الأحكام والشريعة وإن لم
يحط بكل شيء علما لأنه القيم بالشرائع والحافظ لها ولما يحتاج الناس إليه فأما ما لا يحتاجون
إليه فقد يجوز أن لا يعلمه الإمام واختلفت الروافض في الأئمة هل يجوز أن تظهر
عليهم الأعلام المعجزات كما تظهر على الرسل لأنهم حجج الله تعالى كما أن الرسل حجج
الله ولم يجيزوا هبوط الملائكة والوحي عليهم والفرقة الثانية منهم يزعمون أن
الأعلام تظهر عليهم وتهبط الملائكة بالوحي ولا يجوز أن ينسخوا الشرائع ولا يبدلوها
ولا يغيروها والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم وتهبط الملائكة
بالوحي عليهم ويجوز أن ينسخوا الشرائع ويبدلوها ويغيروها الفرقة الرابعة يزعمون
أن الأعلام لا تظهر إلا على الرسل وكذلك الملائكة لا تهبط إلا عليهم بالوحي ولا يجوز أن
ينسخ الله تعالى على ألسنتهم وإنما يحفظون شرائع الرسل ويقومون بها واختلفت
الروافض في النظر والقياس وهم ثمانية فرق فالفرقة الأولى منهم وهم جمهورهم

وهم فرقتان فالأولى منهم

يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعا مضطرون وأن النظر والقياس لا يؤديان
إلى علم وما تعبد الله العباد بهما والفرقة الثانية منهم أصحاب شيطان الطاق يزعمون
أن المعارف كلها اضطرار وقد يجوز أن يمنعها الله تعالى بعض الخلق فإذا منعها بعض
الخلق وأعطاها بعضهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة والفرقة الثالثة منهم
وهم أصحاب أبي مالك الحضرمي يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وقد يجوز أن
يمنعها الله بعض الخلق فإذا منعها الله وأعطاها بعضهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم
المعرفة والفرقة الرابعة منهم أصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن المعرفة كلها
باضطرار بإيجاب الخلقة وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال يعنون ما لا يقع منها إلا بعد
النظر والاستدلال العلم بالله تعالى والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن المعارف ليس
كلها اضطرار والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسبا ويجوز أن تكون اضطرارا وإن
كانت كسبا أو كانت اضطرارا فليس يجري الأمر فيها على وجه من الوجوه وهذا قول
الحسن بن موسى والفرقة السادسة منهم يزعمون أن النظر والقياس لا يؤديان إلى
العلم بالله وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل فأما قبل مجيئهم فليست العقول دالة ما لم يكن
سنة بينة واعتلوا بقول الله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والفرقة السابعة
منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس وأنهما يؤديان إلى العلم وأن العقول حجة في
التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم والفرقة الثامنة منهم يزعمون أن العقول لا تدل
على شيء قبل مجيء الرسل ولا بعد مجيئهم وأنه لا يعلم شيء من الدين ولا يلزم فرض إلا بقول
الرسل والأئمة وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول عليه السلام لا حجة على الخلق غيره
وقالت الروافض بأجمعها بنفي الرأي (احتجت) في الأحكام وإنكاره واختلفت الروافض
في الناسخ والمنسوخ هل يقع ذلك في الأخبار أم لا وهم فرقتان فالفرقة الأولى يزعمون
أن النسخ قد يجوز أن يقع في الأخبار فيخبر الله تعالى أن شيئا يكون ثم لا يكون وهذا
قول الكثير أوائلهم وأسلافهم والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه لا يجوز وقوع النسخ في الأخبار
وأن يخبر الله تعالى أن شيئا يكون ثم لا يكون لأن ذلك يوجب الكذب في أحد الخبرين واختلفت

منعها بعض الخلق

الروافض في الايمان وما هو وفي الاسماء وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم وهم
جمهور الروافض يزعمون ان الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله وبالامام وبجميع ما جاء
من عندهم فاما المعرفة فذلك ضرورة عندهم فاذا اقر وعرف فهو مؤمن مسلم
واذا اقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن والفرقة الثانية منهم وهم قوم من
متأخريهم من اهل زماننا هذا يزعمون ان الايمان جميع الطاعات وان الكفر جميع
المعاصي ويثبتون الوعيد ويزعمون ان المتأولين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار
وهذا قول ابن جبرويه والفرقة الثالثة منهم اصحاب علي بن ميثم يزعمون ان
الايمان اسم للمعرفة والاقرار ولسائر الطاعات فمن جاء بذلك مستكملا فهو مستكمل الايمان
ومن ترك شيئا مما افترض الله عليه غير جاحد له فليس بمؤمن ولكن يسمى فاسقا
وهو من اهل الملة تجوز مناكحته وموارثته ولا يكفرون المتأولين واختلفت
الروافض في الوعيد وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم يثبتون الوعيد على
مخالفيهم ويقولون انهم يعذبون ولا يقولون باثبات الوعيد فيمن قال بقولهم
ويزعمون ان الله تعالى يدخلهم الجنة وان ادخلهم النار اخرجهم منها ورووا في
ذلك عن ائمتهم ان ما كان بين الله وبينهم من المعاصي سألوا فيهم فصفح عنهم
وما كان بين الشيعة وبين الائمة تجاوزوا عنه وما كان بين الشيعة وبين
الناس من المظالم شفعوا لهم اليهم حتى يصفحوا عنهم والفرقة الثانية منهم
يذهبون الى اثبات الوعيد وان الله تعالى يعذب كل مرتكب للكبائر من اهل
مقالتهم كان او من غير اهل مقالتهم ويخلدهم في النار واختلفت الروافض
في خلق الشيء اهو الشيء ام غيره وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم اصحاب
هشام بن الحكم يزعمون ان خلق الله الشيء صفة للشيء لا هو الشيء ولا هو غيره
لانه صفة للشيء والصفة لا توصف وكذلك زعموا ان البقا صفة للباقي لا هي هو ولا
غيره وكذلك الفنا صفة للفاني لا هي هو ولا غيره والفرقة الثانية منهم يزعمون
ان الخلق هو المخلوق وان الباقي يبقى لا ببقاء وان الفاني يفنى لا بفناء واختلفت

١٨

الروافض في عذاب الاطفال في الآخرة وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان الاطفال
جائز ان يعذبهم الله تعالى وجائز ان يعفو عنهم كل ذلك له ان يفعله والفرقة الثانية هم
اصحاب هشام بن الحكم فيما حكى زرقان عنه فان لم يكن هشام بن الحكم فهم يقوله اليوم
كثير يزعمون انه لا يجوز ان يعذب الله سبحانه الاطفال بل هم في الجنة واختلفت الروافض في
ألم الاطفال وهم ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان الاطفال يألمون في الدنيا
وان آلامهم فعل الله بايجاب الخلقة لان الله خلقهم خلقة يألمون اذا قطعوا وضربوا
والفرقة الثانية منهم يزعمون ان الاطفال يألمون في الدنيا وان الالم الذي يحل فيهم فعل الله
لا بايجاب الخلقة لكن باختراع ذلك فيهم وكذلك قولهم في سائر المتولدات كالصوت
الحادث عند الاصطكاك وذهاب الحجر الحادث عند دفعة الحجر وما اشبه ذلك
والفرقة الثالثة منهم وهم القائلون بالامامة والاعتزال يزعمون ان الالام التي
تحدث في الاطفال منها ما هو فعل الله ومنها ما هو فعل لغيره وان ما يفعله من الالام انما يفعله
اختراعا لا بسبب يوجبه واختلفت الروافض في محاربي علي رضي الله عنه
وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم يقولون باكفار من حاربه علي وتضليله ويشهدون
بذلك على طلحة والزبير ومعوية بن ابي سفيان وكذلك يقولون فيمن ترك الائتمام به
بعد الرسول عليه السلام والفرقة الثانية منهم يزعمون ان من حارب عليا فاسق
ليس بكافر الا ان يكون حارب عليا عنادا للرسول صلى الله عليه وسلم وردا عليه
فهم كفار وان كان تركوا الائتمام لا على طريق العناد والتكذيب للرسول والرد
فسقوا ولم يكفروا واختلفت الروافض في التحكيم وهم فرقتان فالفرقة
الاولى منهم يزعمون ان ما حكم للتقية وانه مصيب في تحكيمه للتقية وان التقية
تسعه اذا خاف على نفسه واعتلوا في ذلك بان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في
تقية في اول الاسلام فكتم الدين والفرقة الثانية يزعمون ان التحكيم صواب على
اي وجه فعله على التقية او على غير التقية واجمعت الروافض على ابطال الخروج
وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر لها الامام وحتى يأمرها بذلك واعتلت في ذلك

واجمعت الروافض [illegible] على [illegible] [illegible]

بان النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يامره الله بالقتال كان يحث على اصحابه ان يعاملوا واجمعوا
على انه لا تجوز الصلاة خلف الفاسقين وانما يصلون خلف الفاسقين تقية ثم يعيدون صلاتهم
واختلفت الروافض في سبي مخالفيهم واخذ اموالهم اذا امكنهم ذلك وهم فرقتان
فالفرقة الاولى منهم يستحلون ذلك ويستحبونه ويستحلون ساير المحظورات ويتاولون
قول الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
وعملوا الصالحات وقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق
قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة والفرقة الثانية منهم يحرمون سبي
مخالفيهم واموالهم بغير حق ولا يبيحون المحظورات ولا يستحلونها واختلفوا في الجزء
الذي لا يتجزا وهم فرقتان الفرقة الاولى منهم يزعمون ان الجزء يتجزا ابدا ولا جزء الا وله
جزء وليس لذلك اخر الا من جهة المساحة وان لمساحة الجسم اخرا وليس لاجزائه اخر من باب
التجزي والقايل بهذا الذي ذكرناه هشام بن الحكم وغيره من الروافض
والفرقة الثانية منهم يقولون ان لاجزاء الجسم غاية من باب التجزي وله اجزاء معدودة
لها كل وجميع ولو رفع الباري تعالى كل اجتماع في الجسم لبقيت اجزاوه لا اجتماع
فيها ولا يحتمل كل جزء منها التجزي واختلفت الروافض في الجسم ما هو وهم
ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان الجسم هو الطويل العريض العميق ولا يكون
شيء موجود الا ما كان جسما طويلا عريضا عميقا وانكروا الاعراض وزعموا ان معنى
الجسم الطويل العريض العميق انه شيء موجود وان الباري لما كان شيا موجودا
كان جسما والفرقة الثانية منهم يزعمون ان حقيقة الجسم انه مؤتلف مركب
مجتمع وان الباري لما لم يكن مؤتلفا مجتمعا لم يكن جسما والفرقة الثالثة منهم
يزعمون ان حقيقة الجسم انه يحتمل الاعراض وان اقل قليل الاجسام جزء لا يتجزا وان
الباري لما لم يحتمل الاعراض لم يكن جسما واختلفت الروافض في المداخلة وهم فرقتان
فالفرقة الاولى منهم الهشامية وهم فيما حكى زرقان عن هشام يقولون بالمداخلة
ويثبتون كون الجسمين اللطيفين فيما مكان واحد كالحرارة واللون ولست احقق

ما حكى زرقان من ذلك كما حكاه والفرقة الثانية منهم ينكرون المداخلة
ويحيلون كون جسمين في مكان واحد ويزعمون ان الجسمين يتجاوران ويتماسان واما
ان تتداخلا حتى يكون حيزهما واحدا فان ذلك محال واختلفت الروافض في الانسان ما
هو وهم اربع فرق الاولى منهم يزعمون ان الانسان اسم لمعنيين لبدن وروح فالبدن
موات والروح هي الفاعلة الدراكة الحساسة وهي نور من الانوار هكذا حكي لنا
عن هشام بن الحكم والفرقة الثانية منهم يزعمون ان الانسان جزء لا يتجزا ويحيلون
ان يكون الانسان اكثر من جزء لانه لو كان اكثر من جزء لجاز ان يحل في احد الجزئين
ايمان وفي الاخر كفر فيكون مؤمنا كافرا في حال واحد وذلك محال وقد ذهب من
اهل زماننا قوم من النظامية الذين يزعمون ان الانسان هو الروح الى الترفض وذهب
ايضا قوم ممن يميل الى مذهب ابي الهذيل ان الانسان هو هذا الجسم المرئي الى القول بالامامة
والرفض واختلفت الروافض في الطفرة وهم فرقتان فالفرقة الاولى منهم اصحاب
هشام بن الحكم فيما حكاه زرقان يقولون ان الجسم يكون في مكان ثم يصير الى المكان
الثالث من غير ان يمر بالثاني والفرقة الثانية منهم ينكرون ذلك ويحيلون ان يكون
الجسم في مكان ثم يصير الى مكان ثالث من غير ان يمر بالمكان الثاني وهذه حكاية
مذاهب لهشام مرت اشيا من لطيف الكلام كان هشام يقول ان الجن مامورون
ومنهيون لان الله قال يا معشر الجن والانس ان استطعتم الاية وقال فباي الاء ربكما تكذبان
وكان يقول في وساوس الشيطان ان الله تعالى يقول الوسواس الخناس الذي يوسوس
في صدور الناس فقد علمنا انه يوسوس وليس يدخل ابدان الناس ولكن قد يجوز ان يكون
الله يجعل للجن اداة للشيطان يصل بها الى القلب من غير ان يدخل فيه فاذا يعلم ما حدث
في القلب وليس ذلك بغيب لان الله قد جعل عليه دليلا مثل ذلك انه يرى الرجل الى الرجل
ان اقبل او ادبر فيعلم ما يريد فكذلك الدليل فيما يحدث للانسان عنه وقال هشام في الملايكة
انهم مامورون منهيون لقول الله عز وجل ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
وقال يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وكان هشام يقول في الزنا ان الله

خلق الارض من طبايع مختلفة يمسك بعضها بعضاً فاذا ضعفت طبيعة منها غلبت
الاخرى وكانت الزلزلة وان ضعفت اشد من ذلك كان الخسف وكان يقول
في السحر انه حيلة ومخاريق ولا يجوز ان يقلب الساحر انساناً حماراً والعصا حية وحكي
عنه انه كان يجيز المشي على الما لغير نبي ولا يجيز ان تظهر الاعلام على غير نبي وكان
يقول في المطر جايز ان يكون ما يصعده الله تعالى ثم يمطره على الناس وجايز ان يكون الله تعالى
يخترعه في الجو ثم يمطره على الناس وكان يزعم ان الجو جسم رقيق ورجال الرافضة
ومؤلفوا كتبهم هشام بن الحكم وهو قطعي وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن
القمي والسكاك وابو الاحوص داود بن راشد البصري ومن رواة الحديث
الفضل بن شاذان والحسين بن سعيد بن ابي سعيد وقد انتحلهم ابو عيسى الوراق
وابن الراوندي والفا لهم كتبا في الامامة والتشيع غالب على اهل قم وبلاد
ادريس بن ادريس في طنجة وما والاها والكوفة وحكى سليمان بن جرير الزيدي
ان فرقة من الامامية تزعم ان الامر بعد النبي عليه السلام الى علي بن ابي طالب يصنع بها
ما احب ان شا جعلها لنفسه وان ولاها لغيره كان ذلك جايزا ان كان ذلك عدلا وانه
في تلك النيابة اذا بقي في التسليم ان شا ورضي وان فرقة اخرى قالت ان الدين
كله في يد علي بن ابي طالب وانه يسال اليه واوجبوا قطع الشهادة على من رده
وان الامامة في جماعة اهل البيت غير انهم خالفوا الفرقة الاولى في شيئين احدهما
انهم يزعمون ان عليا تولى ابا بكر وعمر على التقية وسلم بيعتهما والثاني انهم لا
يثبتون العصمة لجماعة اهل البيت كما اثبت اوليك ولكنهم يرجون لهم ان
يصيروا جميعا الى ثواب الله ورحمته والصنف الثالث من اصناف الثلاثة التي بلغ مقابلة
ذكرنا ان الشيعة تجمعها ثلاثة اصناف وهم الزيدية وانما سموا زيدية لتمسكهم
بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكان زيد بن علي بويع
له بالكوفة في ايام هشام بن عبد الملك وكان امير الكوفة يوسف بن عمر الثقفي
وكان زيد بن علي يفضل علي بن ابي طالب على ساير اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

ويتولى ابا بكر وعمر ويرى الخروج على ائمة الجور فلما ظهر بالكوفة في اصحابه الذين بايعوه
وسمع من بعضهم الطعن على ابي بكر وعمر وانكر ذلك على من سمعه منه فتفرق الذين
بايعوه عنه فقال لهم رفضتموني فيقال انهم سموا الرافضة لقول زيد لهم رفضتموني
وبقي في شرذمة فقاتل يوسف بن عمر فقتل ودفن ليلا وكان معه نصر بن خزيمة العبسي
ثم انه ظهر على قبره فنبش وصلب عريانا وله قصة يطول شرحها ولو ذكرناها لاطال
بذكرها الكتاب ثم خرج ابنه يحيى بن زيد بعده في ايام الوليد بن يزيد بن عبد الملك
فوجه اليه نصر بن سيار صاحب خراسان بصاحب شرطته سلم بن احوز المازني
فقتله وقال يحيى بن زيد في ابيه زيد لما قتل بالكوفة

خليلي عني بالمدينة بلغا بني هاشم اهل النهى والتجارب
فحتى متى مروان تقتل منكم سراتكم والدهر جم العجايب
وحتى متى ترضون بالخسف منهم وكنتم اباة الخسف عند التجارب
لكل قتيل معشر يطلبونه وليس لزيد بالعراقين طالب

وقال دعبل الخزاعي يرثي يحيى بن زيد

قبور بكوفان واخرى بطيبة واخرى بفخ نالها صلواتي
واخرى بارض الجوزجان محلها واخرى بباخمرى لدى الغربات

يعني بالقبور التي بارض الجوزجان يحيى بن زيد ومن قتل معه والزيدية ست
فرق فمنهم الجارودية اصحاب ابي الجارود وانما سموا جارودية لانهم قالوا بقول ابي الجارود
يزعمون بان النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بن ابي طالب بالصفة لا بالتسمية فكان
هو الامام من بعده وان الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتدا به بعد الرسول عليه
السلام ثم الحسن من بعد علي هو الامام ثم الحسين هو الامام من بعد الحسن وافترقت
الجارودية فرقتين فرقة زعمت ان عليا نص على امامة الحسن وان الحسن نص على
امامة الحسين ثم هي شورى في ولد الحسن وولد الحسين فمن خرج منهم يدعو الى
سبيل ربه وكان عالما فاضلا فهو الامام وفرقة زعمت ان النبي صلى الله عليه وسلم

فقد علي الحسن بعد علي وعلي الحسين بعد الحسن ليقوم واحد بعد واحد واختلفت الجارودية
في نوع آخر ثلاث فرق فزعمت فرقة أن محمد بن عبد الله بن الحسن لم يمت وأنه يخرج ويغلب
وفرقة أخرى زعمت أن محمد بن القسم صاحب الطالقان حي لم يمت وأنه يخرج ويغلب
وفرقة قالت مثل ذلك في يحيى بن عمر صاحب الكوفة والفرقة الثانية من الزيدية
السليمانية أصحاب سليمن بن جرير الزيدي يزعمون أن الإمامة شورى وأنها تصلح بعقد
رجلين من خيار المسلمين وأنها قد تصلح في المفضول وإن كان الفاضل أفضل في كل حال
ويثبتون إمامة الشيخين أبي بكر وعمر وحكى زرقان عن سليمن بن جرير أنه كان
يزعم أن بيعة أبي بكر وعمر خطأ لا يستحقان عليها اسم الفسق من قبل التأويل وأن
الأمة قد تركت الأصلح في بيعتهم إياهما وكان سليمن بن جرير يكفر عثمن
ويكفره عند الأحداث التي نقمت عليه ويزعم أنه قد ثبت عنده أن علي بن أبي طالب
لا تقبل ولا تقوم عليه شهادة عادل بضلاله ولا على هذه النكتة على العامة إذ كان
إنما تجب هذه النكتة من طريق الروايات الصحيحة عنده والفرقة الثالثة
من الزيدية البترية أصحاب الحسن بن صالح بن حي وأصحاب كثير النوا وإنما
سموا بترية لأن كثيرًا كان يلقب بالأبتر يزعمون أن عليًا أفضل الناس بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وأولاهم بالإمامة وأن بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ لأن
عليًا ترك ذلك لهما ويقفون في عثمن وفي قتلته ولا يقدمون عليه بإكفار وينكرون
رجعة الأموات إلى الدنيا ولا يرون لعلي إمامة إلا حين بويع وقد حكي أن الحسن بن
صالح بن حي كان يتبرأ من عثمن بعد الأحداث التي نقمت عليه والفرقة الرابعة من
الزيدية النعيمية أصحاب نعيم بن اليمان يزعمون أن عليًا كان مستحقًا للإمامة
وأنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ
إثم في أن ولت أبا بكر وعمر ولكنها مخطئة خطأ في ترك الأفضل وتبرؤوا من عثمن
ومن محارب علي وشهدوا عليه بالكفر والفرقة الخامسة من الزيدية يتبرؤون
من أبي بكر وعمر ولا ينكرون رجعة الأموات قبل يوم القيامة والفرقة السادسة

من الزيدية يتولون أبا بكر وعمر ولا يتبرؤون ممن برئ منهما وينكرون رجعة الأموات
ويتبرؤون ممن دان بها وهم اليعقوبية أصحاب رجل يدعى يعقوب واختلفت الزيدية
في الباري تعالى هل يقال إنه شيء أم لا وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم وهم جمهور
الزيدية يزعمون أن الباري شيء لا كالأشياء والفرقة الثانية منهم لا يقولون إن الباري
شيء فإن قيل لهم أتقولون إنه ليس بشيء قالوا لا نقول إنه ليس بشيء واختلفت الزيدية
في الأسماء والصفات وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم أصحاب سليمن بن جرير
الزيدي يزعمون أن الباري عالم بعلم لا هو هو ولا غيره وأن علمه شيء قادر بقدرة
لا هي هو ولا غيره وأن قدرته شيء وكذلك قولهم في سائر صفات النفس كالحيوة
والسمع والبصر وسائر صفات الذات ولا يقولون إن الصفات أشياء ويقولون وجه
الله هو الله ويزعمون أن الله لم يزل مريدًا وأنه لم يزل كارهًا للمعاصي ولا يعصى
وأن الإرادة للشيء هي الكراهية لضده وكذلك لم يزل راضيًا ولم يزل ساخطًا والسخطة
على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم ورضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم ورضا
الله عن المؤمنين هو سخطه أن يعذبهم وسخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يغفر
لهم وقالوا لا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين والفرقة
الثانية منهم يزعمون أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير بغير علم وحياة وقدرة
وسمع وبصر وكذلك قولهم في سائر صفات الذات ويمتنعون أن يقولوا لم يزل الباري
مريدًا ولم يزل كارهًا ولم يزل ساخطًا ولم يزل راضيًا واختلفت الزيدية في الباري هل
يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم أصحاب
سليمن بن جرير الزيدي يزعمون أن الباري لا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ولا يقال
لأنه يستحيل أن يظلم ويكذب وأحالوا قول القائل يقدر الله على أن يظلم ويكذب
وأحالوا سؤاله وكان سليمن بن جرير يجيب عن قول القائل يقدر الله على ما علم أنه لا يفعله
أن هذا الكلام له وجهان إن كان السائل يعني ما علمه أنه لا يفعله مما جاء الخبر أنه لا
يفعله فلا يصح القول يقدر عليه ولا يقدر عليه لأن القول بذلك محال وأما ما لم يأت به خبر

فإن كان مما في العقول دفعه فإن الله لا يوصف به وإن من وصفه به فهو مجيز فسلكوا في ذلك مسلك الجواب فيما جاء الخبر بأنه لا يكون وأما ما لم يأت به خبر وليس في العقول ما يدفعه فإن القول أن الله يقدر على ذلك جائز وإنما جاز ذلك في ذلك لجهلنا بالمغيب فيه ولأنه ليس في عقولنا ما يدفعه وإنا نقدر على أمثاله مخلوقا والفرقة السادسة منهم يزعمون أن الباري تعالى يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب وأنه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله واختلفت الزيدية في خلق الأعمال وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن فهي محدثة له مخترعة والفرقة الثانية منهم يزعمون أنها غير مخلوقة لله ولا محدثة له مخترعة وإنما هي كسب العباد أحدثوها واخترعوها وابتدعوها وفعلوها واختلفت الزيدية في الاستطاعة وهم ثلاث فرق فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الاستطاعة مع الفعل وأن الأمر قبل الفعل والشيء الذي يعطاه الإيمان هو الذي يفعل به الكفر وهذا قول بعض الزيدية والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل وهي مع الفعل مشغولة بالفعل في حال الفعل وإنما يستطيع الفعل إذا فعله هكذا أحكي بعض المتكلمين عن سليمان بن جرير وقرأت في كتاب لسليمان بن جرير أن الاستطاعة بعض المستطيع وأن الاستطاعة مجاورة ممازجة كممازجة الدهنين والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل وأنه لا يوصف الإنسان بأنه مستطيع الشيء قادر عليه في حال كونه واختلفت الزيدية في الإيمان والكفر وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد وجعلوا مواقعة ما فيه الوعيد كفرا ليس بشرك ولا جحود بل هو كفر نعمة وكذلك قولهم في المتأولين إذا قالوا قولا هو عصيان وفسق والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات وليس ارتكاب جميع ما فيه الوعيد كفرا وهذا قول قوم من متأخريهم فأما جمهورهم وأوائلهم فقولهم غير

القول المتأخر واجمعت الزيدية أن أصحاب الكبائر كلهم معذبون في النار خالدون فيها مخلدون أبدا لا يخرجون منها ولا يغيبون عنها واجمعوا جميعا على تصويب علي بن أبي طالب في حربه وعلى تخطئة من خالفه واختلفت الزيدية في اجتهاد الرأي وهم فرقتان فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن اجتهاد الرأي جائز في الأحكام والفرقة الثانية منهم ينكرون ذلك وينكرون الاجتهاد في الأحكام واجمعت الزيدية أن عليا كان مصيبا في تحكيمه الحكمين وأنه لما خاف على عسكره الفساد وكان الأمر عنده بينا واضحا فنظر للمسلمين لئلا يقهروا وإنما أمرهما أن يحكما بكتاب الله فخالفا فهما الزائلان أخطيا وأصاب هو والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ولا تراه إلا خلف من ليس بفاسق واجمعت الروافض والزيدية على تفضيل علي على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى أنه ليس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه هذا ذكر من خرج من آل النبي صلى الله عليه وسلم خرج الحسين بن علي منكرا على يزيد بن معاوية ما ظهر من المنكر وقتل بكربلاء رضوان الله عليه وحديثه مشهور وقتله عمر بن سعد وكان الذي أنفذه لمحاربته عبد الله بن زياد وحمل رأس الحسين إلى يزيد بن معاوية فلما وضع بين يديه نكت ثناياه التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلها بقضيبه وحمل إليه بنو الحسين وبناته وساير نسائه على الأقتاب فهم بقتل الذكور فكشف عن عاناتهم ينظر إليهم هل أنبتوا أم لا ثم من عليهم وقتل مع الحسين من آل النبي صلى الله عليه وسلم ابنه علي الأكبر ومن ولد أخيه الحسن عبد الله بن الحسن والقسم بن الحسن وأبو بكر بن الحسن ومن إخوته العباس بن علي وعبد الله بن علي وجعفر بن علي وعثمن بن علي وأبو بكر بن علي ومحمد بن علي وهو محمد الأصغر ومن ولد جعفر بن أبي طالب محمد بن عبد الله بن جعفر وعون بن عبد الله ومن ولد عقيل عبد الله بن عقيل وقتل مسلم بن عقيل بالكوفة وعبد الرحمن بن عقيل وجعفر بن عقيل وعبد الله بن مسلم

ابن عقيل وفي قتل الحسين يقول ابن ابي رميح الخزاعي

وان قتيل الطف من ال هاشم اذل رقابا من قريش فذلت
مررت على ابيات ال محمد فلم ارها امثالها يوم حلت
وكانوا رجاء ثم عادوا رزية لقد عظمت تلك الرزايا وجلت
الم تر ان الارض اضحت مريضة لفقد حسين والبلاد اقشعرت

وفي ذلك يقول منصور النمري ط التيمري

متى يشفيك دمعك من همول ويبرد ما بقلبك من غليل
الا يا رب ذي حزن تعايا بصبر فاستراح الى العويل
قتيل ما قتيل بني زياد الا بابي ونفسي من قتيل
غلت سيف التصابي والعوالي بكل ذي نسب دخيل
جنود ضلالة بهم استذلت على الاسلام ابنا الجهول
عدا الوابهم عمر بن سعد فاوردهم على شرب وبيل
معاشر اوجعت يوم ببدر صدورهم واحقاد التبول
أأنعى دم الحسين فلم يراعوا وفي الاحيا اموات العقول

والقصيدة طويلة وفي ذلك يقول دعبل

قبور بكوفان واخرى بطيبة واخرى بفخ نالها صلوات
واخرى بارض الجوزجان محلها واخرى بباخمرى لدى الغربات
فاما المصيبات التي لست بالغا مبالغها مني بكنه صفات
قبور ببطن النهروان وكربلا معرسهم منها بشط فرات

ثم خرج زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنه بالكوفة على هشام بن عبد الملك ووالي العراق يومئذ يوسف بن عمر الثقفي فقتل في المعركة فعلم يوسف بن عمر فنبشه وصلبه ثم كتب هشام فامر بان يحرق فحرق ونسف رماده في الفرات وقال في ذلك يحيى بن زيد

لكل قتيل معشر يطلبونه وليس لزيد بالعراقين طالب

ثم خرج يحيى بن زيد بارض الجوزجان على الوليد بن يزيد بن عبد الملك فوجه نصر بن سيار الليثي صاحب خراسان الى يحيى بن زيد سلم بن احوز المازني فحارب يحيى بن زيد فقتل يحيى بن زيد في المعركة ودفن في بعض الجوزجانات ثم خرج محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ابن علي بالمدينة وبويع له في الافاق فبعث اليه ابو جعفر المنصور بعيسى بن موسى وحميد بن قحطبة فحاربا محمدا حتى قتل ومات في الحبس ابوه عبد الله بن الحسن ابن الحسن وعلي بن الحسن بن الحسن ثم خرج بعد محمد بن عبد الله اخوه ابرهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بالبصرة فغلب عليها وعلى الاهواز وعلى فارس واكثر السواد وشخص عن البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور ومعه عيسى بن زيد بن علي فبعث اليه ابو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سالم فحاربهما ابرهيم حتى قتل وقتلت المعتزلة بين يديه ثم خرج الحسين بن علي بن حسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب والتقوا بفخ وبايعه الناس وعسكر بفخ على ستة اميال من مكة فخرج اليه عيسى بن موسى في اربعة الاف فقتل الحسين واكثر من معه ولم يجسر احد ان يدفنهم حتى اكلت السباع بعضهم وقتل مع الحسين صاحب فخ وسبعة رجال من اهل بيته وفي قتيل فخ يقول صاحب البصرة شعرا

هاج التذكر للفؤاد سقاما ونفى المنام فما احس مناما
منع الرقاد الجفن عين عصبة قتلوا بمنعرج الحجون كراما

ثم خرج يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي على ابي جعفر وصار الى الديلم ثم قتل ثم خرج بتاهرت السفلى محمد بن جعفر بن يحيى بن عبد الله بن الحسن فغلب عليها وصارت في ايديهم ثم خرج بالكوفة في ايام المامون محمد بن ابرهيم بن اسمعيل بن ابرهيم بن الحسن بن الحسن بن علي ودعا اليه ابو السرايا والمامون بخراسان وانفذ زيد بن موسى بن جعفر محمد داعية له الى البصرة ثم مات بعد اربعة اشهر من خروجه ودفن بالكوفة فخرج بعده مع ابي السرايا محمد بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب فهزم زهير بن المسيب وهزم عبدوس بن خالد

وقتله ثم توجه اليه هرثمة بن اعين فهزمه وهرب معه ابو السرايا واظهر بعد ذلك موت محمد
وقال ان حمل الى المامون وهو بمرو ومات هناك وخرج باليمن والمامون بخراسان ابرهيم
ابن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب داعية لمحمد بن ابرهيم بن
اسمعيل صاحب ابي السرايا فوجه اليه المامون جيشا فهزمه وصار الى العراق فامنه
المامون وخرج بعد دخول المامون بغداد ابو جعفر ابرهيم بن موسى بن جعفر بن محمد
فوجه اليه المامون دينار بن عبد الله فصار الى دينار في الامان وقدم به على المامون
فمات وخرج محمد بن القسم من ولد الحسين بن علي بخراسان ببلد يقال له الطالقان في
خلافة المعتصم فوجه اليه عبد الله بن طاهر وهو على خراسان جيشا فانهزم محمد
ثم قدر عليه عبد الله فحمله الى المعتصم فحبسه معه في قصره واختلف الناس في امره فمن
قائل يقول هرب ومن قائل يقول مات ومن الزيدية من يزعم انه حي وانه سيخرج وخرج
محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بمكة وكان يلقب بديباجة الحسن وجهه داعية
لمحمد بن ابرهيم بن اسمعيل بن ابرهيم فلما مات محمد بن ابرهيم بن اسمعيل بن ابرهيم دعا الى نفسه
فوجه اليه المامون عيسى الجلودي فظفر به وحمله الى المامون ببغداد ثم اخرجه معه في خلافة المعتصم
فمات بجرجان وخرج الافطس بالمدينة داعية لمحمد بن ابرهيم بن اسمعيل فلما مات محمد بن
ابرهيم دعا الى نفسه وخرج علي بن محمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب
بعد ان قتله بنو مرة بن عامر ثم خرج الحسن بن زيد بن علي بن الحسن بن علي بن ابي طالب
بطبرستان في سنة خمسين ومايتين والعامل بها سليمن بن عبد الله بن طاهر فغلب عليها وعلى
جرجان بعد حروب كثيرة ثم خلف من بعده محمد بن زيد اخوه ثم قتل محمد بن زيد بعد محاربة
كانت بينه وبين هرون وخرج بقزوين الكوكبي وهو من ولد الافطس واسمه الحسين بن
احمد بن اسمعيل من ولد الحسين بن علي بن ابي طالب فغلب عليها ثم هزمه بعد الاتراك وخرج
بالكوفة ايام المستعين ابو الحسين يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن
علي بن ابي طالب فوجه اليه الحسين بن اسمعيل امير محمد بن عبد الله بن طاهر فقتل ابا الحسين
وخرج ايام المستعين ايضا الحمزي محمد بن حمزة بن عبد الله من ولد الحسين فظفر به واخذ

وحبس الى ان اطلقه المعتمد وخرج بسواد الكوفة ايام فتنة المستعين ابن الافطس
وخرج بسواد المدينة مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم سنة خمس ومايتين اسمعيل بن يوسف
ابن ابرهيم من ولد الحسين بن علي فغلب عليها وتوفي للثلث خلون من ربيع الاولى سنة
اثنتين وخمسين ومايتين وخلف اخوه بعده محمد بن يوسف فقطع الميرة على اهل المدينة
ومازال الامر الى ان خرج ابو الساج الى مكة والمدينة فقتل خلقا كثيرا من اصحابه
وهرب محمد فمات من ضربه وخرج بالكوفة في اخر ايام بني امية عبد الله بن معوية
ابن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب فحاربه عبد الله بن عمر فهزمه ومضى عبد الله بن معوية
الى فارس وغلب عليها وعلى اصبهان ثم مات بفارس وخرج صاحب البصرة وكان
يدعي انه علي بن محمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب
وسمعت من يذكر انه كان يدعي انه علي بن محمد بن احمد بن عيسى بن زيد بن علي بن
الحسين بن علي بن ابي طالب وانصاره الزنج وغلب على البصرة سنة سبع وخمسين
وقتل سنة سبعين ومايتين قتله الموفق ابو احمد بن المتوكل على الله وخرج بارض
الشام المقتول على الدكة فظفر به المكتفي بالله بعد حروب ووقايع كانت
تم كلام الرافضة والحمد لله وحده يتلوه كلام الخوارج ان شاء الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم **مقالات الخوارج** اجمعت الخوارج على اكفار علي بن
ابي طالب رضي الله عنه ان حكم وهم مختلفون هل كفره شرك ام لا واجمعوا على
ان كل كبيرة كفر الا النجدات فانها لا تقول ذلك واجمعوا على ان الله تعالى يعذب اصحاب
الكباير عذابا دايما الا النجدات اصحاب نجدة **واول من احدث الخلاف بينهم نافع بن الازرق الحنفي**
والذي احدثه البراءة من القعدة والمحنة لمن قصد عسكره واكفار من لم يهاجر
اليه ويقال ان اول من احدث هذا القول عبد ربه الكبير ويقال ان المبتدع لهذا القول رجل
كان يقال له عبد الله بن الوضين قالوا وقد كان نافع خالفه في اول امره وبري منه فلما
مات عبد الله صار نافع الى قوله وزعم ان الحق كان فيه ولم يكفر نفسه بخلافه اياه
حين خالفه واكفر الذين خالفوا عبد الله قبل موته واكفر من خالفه فيما بعد والازارقة

لا نبرا ممن نقل مقامه من سلفنا من الخوارج في توليهم القعدة الذين لا يخرجون ولا نبرا ايضا
من سلفنا من الخوارج في تركهم اكفار القعدة والمحنة لمن هاجر اليهم ويقولون هذا
سن لنا وخفي عليهم والازارقة يقولون ان كل كبيرة كفر وان الدار دار كفر يعنون دار
مخالفيهم وان كل مرتكب كبيرة معصية كبيرة ففي النار خالدا مخلدا ويكفرون عليا في
التحكيم ويكفرون الحكمين ابا موسى وعمرو بن العاص ويرون قتل الاطفال وكان
الازارقة عقدت الامر لقطري بن الفجاءة وكان قطري اذا خرج في السرايا استخلف رجلا
منهم يصلي على العسكر وكانت فيه فظاظة فتشكت الازارقة ذلك اليه فقال لست
استخلفه بعد ثم انه خرج في سرية واصبح الناس في العسكر فصلى بهم ذلك الرجل الفجر
فقالوا لقطري الم نزعم انك لا تستخلفه وعاتبوه وكان مع الذين عاتبوه عمرو القنا هلال
وعبد الله الصغير وعبد ربه الكبير فقال لهم حسبتموني كفار احلال دماكم فقام
صالح بن مخراق فلم يدع في القرآن موضع سجدة الا قراها وسجد ثم قال اقطعا وبريت
مما قلت فقال لهم اما استفهمتكم فقالوا لابد من توبتك فخلعوه وصار قطري
الى طبرستان فغلب عليها وكان سبب الاختلاف الذي احدثه نافع ان امراة
من اهل اليمن عربية ترى راي الخوارج تزوجت رجلا من الموالي على رايها فقال لها
اهل بيتها فضحتنا فانكرت ذلك فلما اتى زوجها قالت له ان اهل بيتي وبني عمي قد
بلغهم امري وقد عيروني وانا خايفة ان اكره على تزويج بعضهم فاختر مني احدى
خصال ثلاث اما ان تهاجر الى عسكر نافع حتى نكون مع المسلمين في حوزهم ودارهم
واما ان تخباني حيث شئت واما ان تخلي سبيلي فخلى سبيلها ثم ان اهل المراة زوجوها
من ابن عم لها لم يكن على رايها فكتب من حضرتها الى نافع بن الازرق يسالونه عن ذلك
فقال رجل منهم انها لم يسعها ما صنعت ولا وسع زوجها ما صنع من هجرتها لانه
كان ينبغي لهما ان يلحقا بنا لانا اليوم بمنزلة المهاجرين بالمدينة ولا يسع احدا من المسلمين
التخلف عنا كما لم يسع التخلف عنهم فتابعه على قوله ذلك نافع بن الازرق واهل عسكره
الا نفرا يسيرا وبرؤا من اهل القبلة واحدثوا اشياء من ذلك انهم حرموا الرجم ومن ذلك انهم قالوا

نشهد بالقلة انه لا يكون في دار الهجرة ممن يظهر الاسلام الا من رضي الله عنه واستحلوا [illegible]
الامانة التي امر الله بادائها وقالوا هم مشركون لا يسعنا ان نودي الامانة اليهم ولم يقيموا الحد
على من قذف المحصنين من الرجال واقاموه على من قذف المحصنات من النساء وقالوا
ما يكف احد يده عن ايقاع ما انزل الله تعالى في البسط الا وهو كافر والازارقة يرون ان
اطفال المشركين في النار وان حكمهم حكم ابائهم وكذلك حكم اطفال المومنين
حكمهم حكم ابائهم وزعمت الازارقة ان من اقام في دار الكفر فكافر لا يسعه الا
الخروج وهذا قول النجدية ثم خرج نجدة بن عامر الحنفي من اليمامة في نفر من
الناس واقبل الى الازارقة يريدهم فاستقبلهم نفر من اهل عسكر نافع اخبروه ومن معه
بما احدث نافع الى احد تولوها وانهم براوا منه وفارقوه عليها وامروا نجدة بالمقام وبايعوه
فمكث نجدة زمانا ثم انه بعث بعثا الى اهل القطيف واستعمل عليهم ابنه فقتلوا وسبوا
وغنموا واخذ ابن نجدة عدة من نسائهم فاقاموا كل واحد منهم بقيمة على انفسهم
وقالوا ان صارت قيمتهن في حصصنا فذاك وان لم تصر اردنا الفضل فنكحوهن قبل ان يقسمن
واكلوا من الغنايم من قبل ان تقسم ثم رجعوا الى نجدة واخبروه بذلك فقال نجدة لم
يسعكم ما صنعتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم نجدة بجهالتهم وتابعه على ذلك اصحابه
وعذر بالجهالات اذا اخطا الرجل في حكم من الاحكام من جهة الجهل وقالوا الدين
امران احدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دما المسلمين واموالهم
وتحريم الغصب والاقرار بما جا من عند الله جملة فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس
معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال فمن استحل شيا من طريق
الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور وعلى حسب ما نقول الفقها من اهل الاجتهاد فيه قالوا
ومن خاف العذاب على المجتهد في احكام المخطي قبل ان تقوم عليه فهو كافر
قالوا ومن نقل عن هجرتهم فهو منافق وحكي عنهم انهم استحلوا دما اهل المقام واموالهم
في دار التقية وبرئوا ممن حرمها وتولوا اصحاب الحدود والجنايات من موافقيهم وقالوا
لا ندري لعل الله يعذب المومنين بذنوبهم فان فعل فانما يعذبهم في غير النار بقدر ذنوبهم

والمعذرهم فى الغفران برحمته ادخلهم الجنه وزعموا ان من نظر نظره صغيره او كذب
كذبه صغيره ثم اصر عليها فهو مشرك وان من زنا وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو
مسلم وقال ان اصحاب نجده نقموا عليه ان رجلا من بنى ... اشار عليه بقتل من تابعه من
المكرهين فانتهره نجده ونقموا على نجده ان عطيه ابنه ابعده فى غزو البر وغزو البحر
ففضل من انفذه فى غزو البر ونقم عليه اصحابه انه عطل حد الخمر وقسم الفى واعطى
مالك بن مسمع واصحابه وحكم بالشفاعه وكاتب عبد الملك بن مروان فاعطاه
الرضا واشترى بيت عثمان فاستتابه اصحابه ففعل ثم ان طايفه من اصحابه ندموا على
استتابته وقالوا انا استتبناك ايا كخطا لانك امام وقد تبنا فان تبت من
توبتك واستتبت الذين استتابوك والا نابذناك فخرج الى الناس فتاب من
توبته **واختلف اصحابه** فطايفه منهم اكفروه على ما فعله ونقموا على نجده انه
فرق الاموال بين الاغنيا وحرم ذوى الحاجه منهم فبرى منهم ابو فديك وكثير من
اصحابه ووثب عليه ابو فديك فقتله وبويع له ثم ان اصحاب نجده انكروا ذلك على ابى فديك
وتولوا نجده وبرئوا من ابى فديك وكتب ابو فديك الى عطيه بن الاسود وهو عامل نجده
بالجوبر يخبره انه ابصر ضلاله نجده وانه احق بالخلافه فكتب عطيه الى ابى فديك ان بايع
له من قبله وانى ذلك ابو فديك فبرى كل واحد منهما من صاحبه فصاروا ثلاث فرق
النجديه والعطويه والفديكيه **فاما عطيه بن الاسود الحنفى واصحابه الذين**
يسمون العطويه فانه لم يحدث شيا اكثر من انه انكر على نافع ما احدثه من ... ضلاله
وانكر على نجده ما حكيناه عنه ففارقه ومضى الى سجستان **ومن العطويه**
اصحاب عبد الكريم بن عجرد يسمون العجارده وهم خمس عشره فرقه **فالفرقه**
الاولى منهم يزعمون انه يجب ان يدعى الطفل اذا بلغ وتجب البراءه منه قبل ذلك حتى يدعى
الى الاسلام او يصفه هو **والفرقه الثانيه من العجارده الميمونيه** والذى تفردوا به
القول بالقدر على مذهب المعتزله وذلك انهم يزعمون ان الله تعالى فوض الاعمال الى العباد
وجعل لهم الاستطاعه الى كل ما كلفوا فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا وليس

[illegible]

لله تعالى فى اعمال العباد مشيه وليس اعمال العباد مخلوقه لله فبرئت منه العجارده وسموا
الميمونيه **والفرقه الثالثه من العجارده الخلفيه** اصحاب رجل يقال له خلف فارقوا
الميمونيه فى القول بالقدر وقالوا بالاثبات **والفرقه الرابعه منهم الحمزيه** اصحاب رجل
يقال له حمزه بنوا على قول الميمونيه بالقدر وانهم يرون قتال السلطان خاصه ومن رضى
بحكمه فاما من انكر فلا يرون قتله الا اذا اعان عليهم او طعن فى دينهم او صار عونا
للسلطان ودليلا وحكى زرقان ان العجارده اصحاب المراه لا يرون قتال اهل القبله
ولا اخذ المال الا سرا حتى يبعث الحرب **والفرقه الخامسه من العجارده الشعيبيه**
وهو رجل برى من ميمون ومن قوله فقال انه لا يستطيعون ان يعملوا الا ما شا الله تعالى
وان اعمال العباد مخلوقه لله وكان سبب فرقه الشعيبيه والميمونيه انه كان
لميمون على شعيب مال فتقاضاه فقال شعيب اعطيكه ان شا الله تعالى فقال ميمون قد شا الله
ان تعطينيه الساعه فقال شعيب لو شا الله لم اقدر الا ان اعطيكه فقال ميمون فان
الله تعالى قد شا ما امر وما لم يامر لم يشا فتابع ناس ميمونا وتابع ناس شعيبا فكتبوا
الى عبد الكريم بن عجرد وهو فى حبس خالد بن عبد الله البجلى يعلمونه قول ميمون
وشعيب فكتب عبد الكريم انا نقول ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن ولا نلحق بالله
سوا فوصل الكتاب اليهم ومات عبد الكريم فادعى ميمون انه قال بقوله حين
قال لا نلحق بالله سوا وقال شعيب لا بل قال بقولى حيث قال ما شا الله كان وما لم يشا لم
يكن فتولوا جميعا عبد الكريم وبرى بعضهم من بعض وقال بعض الناس ان عبد الكريم
وميمون الذى ينسب اليه الميمونيه رجل من اهل بلخ وقال قوم ان عبد الكريم كان
من اصحاب ابى بيهس خالفه وفارقه فى بيع الامه وذكر الكرابيسى فى بعض كتبه
ان العجارده والميمونيه يجيزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوه وبنات
بنى الاخوه ويقولون ان الله حرم البنات وبنات الاخوه وحكى لنا عنهم ما لم نتحققه انهم
يزعمون ان سوره يوسف ليست من القران **والفرقه السادسه من العجارده الخازميه**
والذى تفردوا به انهم قالوا فى القدر بالاثبات وبان الولايه والعداوه صفتان لله تعالى فى ذاته

وان الله يتولى العباد على ما هم اليه صايرون وان كانوا في الحكم هم واحوالهم مومنين
والفرقة السابعة من العجاردة الثانية من الخازمية يدعون المعلومية والذي
تفردوا به انهم قالوا من لم يعلم الله تعالى بجميع اسمايه فهو جاهل به وان افعال العباد ليست
مخلوقة وان الاستطاعة مع الفعل ولا يكون الا ما شا الله والفرقة الثامنة من العجاردة
وهي الثالثة من الخازمية المجهولية ومن قولهم ان من علم الله ببعض اسمايه فقد علمه
ولم يجهله وقالوا باثبات القدر والفرقة التاسعة من العجاردة الصلتية اصحاب
عثمن بن ابي الصلت والذي تفردوا به انه قال اذا استجاب لنا الرجل واسلم توليناه وبرئنا
من اطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا ويدعون الى الاسلام فيقبلونه الفرقة العاشرة
من العجاردة يقولون ليس لاطفال الكافرين ولا لاطفال المومنين ولاية ولا عداوة ولا براءة
حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقروا به او ينكروه وكانت المقالة مع عبد الكريم بن عجرد واحدة
الى ان اختلفا في امر الطفل والفرقة الحادية عشرة من العجاردة وهي الاولى من الثعالبة
يدعون الاخنسية يتوقفون عن جميع من في دار التقية من منتحلي الاسلام واهل القبلة
الا من قد عرفوا منه ايمانا فيتولونه عليه او كفرا فيبرون منه لاجله ويحرمون الاغتيال
والقتل في السر وان يبدا احد من اهل البغي من اهل القبلة بقتال حتى يدعى الى امر يعرفونه
بعينه فبرئت منهم الثعلبية وسموهم الاخنسية لان الذي دعاهم رجل كان
يقال له الاخنس والفرقة الثانية عشرة من العجاردة وهي الثانية من الثعالبة
المعبدية ومما تفردوا به انهم راوا اخذ زكاة اموال عبيدهم اذا استغنوا واعطاهم
منها زكاتهم اذا افتقروا فقال لهم رجل يقال له معبد انكم لا تدرون بمن
فعل ذلك فاما انا فاقيم على ذلك وبرئت منه الثعالبة ومن اصحابه ثم راوا ان
ذلك خطا ولم يبروا ممن فعل ذلك والفرقة الثالثة عشرة من العجاردة وهي الثالثة
من الثعالبة الشيبانية اصحاب شيبان بن سلمة الخارج ايام ابي مسلم والمعين له
ومن قصتهم ان شيبان بن سلمة لما احدث احداثا من معاونته ابي مسلم وغير
ذلك برئت منه الخوارج فلما قتل شيبان جا قوم فذكروا توبته فلم يقبلوا الثعلبية

منهم توبة شيبان وقالوا ان احداث شيبان كان قتل المسلمين واخذ اموالهم وضربهم
فان كنتم دخلتم في دار العلانية فانا نقبل من العامل في دار العلانية توبة حتى يعفو عنه
ولي المقتول ولا نقبل توبة من ضرب المسلمين حتى يقتص من نفسه او يوهب ذلك
له وحتى يرد اموالهم وشيبان لم يفعل من ذلك شيا فان زعمتم انكم قد قبلتم توبته
من دار التقية فقد كذبتم وان امره كان ظاهرا ودعوته كانت ظاهرة الى ان قتل
فقبل منهم قوم توبته وسموا الشيبانية ثم ان الشيبانية احدثوا التشبيه لله بخلقه
فسموا الشيبانية وثبت قوم منهم على قول الثعلبية وهم اعظم اصحاب الثعلبية
وجمهورهم فسموا الشيبانية والزيادية وذلك ان رجلا منهم كان يسمى زياد بن
عبد الرحمن كان فقيه الثعلبية وريسهم ثم ان الشيبانية الذين اجازوا توبته
قالوا في الولاية والعداوة انهما صفتان لله من صفات الذوات لا من صفات الفعل
والفرقة الرابعة عشرة من العجاردة وهي الرابعة من الثعالبة الرشيدية ومما
تفردوا به انهم كانوا يؤدون مما سقي بالعيون والانهار الجارية نصف العشر ثم
رجعوا عن ذلك وكتبوا الى المسمى زياد بن عبد الرحمن فاجابهم ثم اتاهم فاعلمهم
ان في ذلك العشر وانه لا يجيز البراءة ممن غلط منهم في ذلك فقال رجل منهم يسمى رشيدا
ان كان يسعنا ان لا نبرا منهم فانا نعمل بالذي يعملون به ويثبت هو ومن معه على
الفعل الاول فبرئت منهم الثعالبة وسموهم العشرية والفرقة الخامسة عشرة
من العجاردة وهي الخامسة من الثعالبة المكرمية اصحاب ابي مكرم ومما
تفردوا به انهم زعموا ان تارك الصلوة كافر وليس هو من قبل ترك الصلوة كفر
ولكن من قبل جهله بالله وكذلك قالوا في ساير الكباير وزعموا ان من اتى كبيرة
فقد جهل الله تعالى وبذلك الجهل كفر لا بركوبه المعصية وقالوا بالموافاة وهي
ان الله تعالى انما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صايرون اليه لا على اعمالهم التي هم فيها
فبرئت منهم الثعالبة ومن قول الثعالبة في الاطفال انهم يسمون في عذاب
آبايهم وانهم كثير من اصحابهم يبرؤون بذلك انهم بعض من ابعاضهم ومن

الخوارج الفديكية ولا نعلم انهم تفردوا بقول اكثر من انكارهم على نافع وتخطيه
وما حكيناه عنهم ومن الخوارج الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر وهم لا يوافقون
الازارقة في عذاب الاطفال فانهم ينكرون ذلك ويقال ان الصفرية نسبوا الى عبيدة وكان
ممن خالف نجدة ورجع من اليمامة فلما كتب نجدة الى اهل البصرة اجتمع عبيدة وعبد الله
ابن اباض فقرءا كتابه فقال عبد الله بن اباض ما انكره من مذهبه وقال عبيدة
جملة مذاهب الخوارج ان مخالفيهم مشركون التسمية فيهم التسمية في اهل حرب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الذين حاربوه من المشركين واصل قول الخوارج انما هو قول
الازارقة والاباضية والصفرية والنجدية وكل الاصناف سوى الازارقة والاباضية
والنجدية فانما تفرعوا من الصفرية ومن الخوارج طائفة يقولون ما كان من الاعمال
عليه حد واقع فلا يتعدى باهله الاسم الذي لزمهم به الحد وليس يكفرون بشيء ليس اهله
به كافر كالزنا والقذف وهم قذفة زناة وما كان من الاعمال ليس عليه حد كترك
الصلوة والصيام فهو كافر وازالوا اسم المؤمنين جميعا ومن الخوارج الاباضية
فالفرقة الاولى منهم الحفصية كان امامهم حفص بن ابي المقدام زعم ان بين
الشرك والايمان معرفة الله وحده فمن عرف الله تعالى ثم كفر بما سواه من رسول
او جنة او نار او عمل جميع الخبائث من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما
حرم الله تعالى من فروج النساء فهو كافر بريء من الشرك وكذلك من اشتغل
ما حرم الله تعالى مما يؤكل او يشرب فهو كافر بريء من الشرك ومن جهل الله تعالى
وانكره فهو مشرك فبرئ منه جل الاباضية الا من صدقه منهم وتاولوا في
عثمن نحو ما تأولت الشيعة في ابي بكر وعمر وزعموا ان عليا هو الحيران الذي ذكره
الله تعالى في القرآن وان اصحابه الذين يدعونه اهل النهروان وزعموا ان عليا هو
الذي انزل الله فيه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا وان عبد الرحمن بن
ملجم هو الذي انزل الله فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم قال
بعد ذلك الايمان بالكتب والرسل متصل بتوحيد الله فمن كفر بذلك فقد اشرك بالله

والفرقة الثانية منهم يسمون اليزيدية امامهم يزيد بن ابي انيسة قالوا نتولى المحكمة الاولى ونبرأ ممن كان
بعد ذلك من اهل الاحداث ونتولى الاباضية كلها ويزعمون انهم مسلمون كلهم الا من بلغه قولنا
فكذبه او من خرج وخالف الحفصية في الكفار والشرك وقالوا بقول الجمهور وحكي
عثمان بن مريد انه من اصحاب يزيد بن ابي انيسة قالوا ابا الشرك ونتولى من المحكمة الاولى قبل نافع ومن
ممن كان بعدهم وحرم القتال على كل احد بعد تفرقهم ونثبت على ولاية الاباضية الا
من كذبه او بلغه قوله فرده وزعم ان الله تعالى سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا
من السماء يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة فيترك شريعة محمد ودان بشريعة غيرها
وزعم ان ملة ذلك النبي الصابية وليس هذه الصابية التي عليها الناس اليوم وليس هي الصابية
الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن ولم ياتوا بعد ذلك وتولى من شهد لمحمد بالنبوة من اهل
الكتاب وان لم يدخلوا في دينه ولم يعملوا بشريعته وزعم انهم بذلك مؤمنون ومن الاباضية
من وقف عليه ومنهم من برئ منه وحكم بن امية والفرقة الثالثة اصحاب حارث الاباضي
قالوا في القدر بقول المعتزلة وخالفوا فيه سائر الاباضية وزعموا ان الاستطاعة قبل الفعل
وجمهور الاباضية يتولى المحكمة كلها الا من خرج ويزعمون ان مخالفيهم من اهل
الصلوة كفار وليس بمشركين حلال مناكحتهم وموارثتهم حلال غنيمة اموالهم من
السلاح والكراع عند الحرب حرام ما وراء ذلك وحرام قتلهم وسبيهم في السر الا من دعا
الى الشرك في دار التقية ويزعمون ان الدار دار مخالفيهم دار التوحيد الا عسكر السلطان
فانه دار كفر عندهم وحكي عنهم انهم اجازوا شهادة مخالفيهم على اوليائهم وحرموا
الاستعراض اذا خرجوا وحرموا دماء مخالفيهم حتى يدعوهم الى دينهم فبرئت الخوارج منهم
على ذلك وقالوا ان كل طاعة ايمان ودين وان مرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين
والفرقة الرابعة يقولون بطاعة لا يراد الله بها على مذهب ابي الهذيل ومعنى ذلك ان الانسان
قد يكون مطيعا لله اذا فعل شيئا امر الله به وان لم يقصد الله بذلك الفعل ولا اراده به ثم اختلفوا
في النفاق فصاروا ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان النفاق براءة من الشرك واحتجوا
في ذلك بقول الله تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء والفرقة الثانية منهم يقولون ان كل

نفاق لا شرك معه لا تضاد التوحيد والفرقة الثالثة منهم يقولون لا يشتق لهم اسم
النفاق عن موضعه هو دين القوم الذين عناهم الله بهذا الاسم في ذلك الزمان ولا يسمى
غيرهم بالنفاق وقالوا من سرق خمسة دراهم قطع وقال القوم الذين زعموا ان المنافق كافر
وليس بمشرك ان المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا موحدين وكانوا
اصحاب كبائر وقالوا كل شيء امر الله به عباده فهو عام ليس بخاص وقد امر الله به الكافر
والمومن وقال قوم منهم لا حجة لله على الخلق في التوحيد الا بالخبر او ما يقوم مقام الخبر من اشارة
او ايما وقال بعضهم لا يجوز على الله ان يخلي عباده من التكليف لوحدانيته ومعرفته واجاز
بعضهم ان يخليهم من ذلك وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين وجبت عليه الشرائع
والاحكام وقف على ذلك او لم يقف سمعه او لم يسمعه وقال بعضهم لا يرسل الله نبيا الا نصب
دليلا عليه ولا بد من ان يدل واحدا وقال بعضهم وقد يجوز ان يبعث الله نبيا بلا دليل وقال بعضهم
من ورد عليه الخبر بان الخمر قد حرمت وان القبلة قد حولت فعليه ان يعلم ان ذلك
عليه وقال بعضهم من قال بلسانه ان الله واحد وعنى به المسيح فهو صادق في قوله مشرك
بقلبه وقال بعضهم ليس على الناس المشي الى الصلوة والركوب الى الحج ولا شيء من اسباب
الطاعات التي يتوصل بها اليها وانما عليهم فعلها بعينها فقط وقالوا جميعا ان الواجب
ان يستتيبوا من خالفهم في تنزيل او تاويل فان تاب والا قتل كان ذلك الخلاف فيما يسع
جهله او فيما لا يسع جهله وقالوا من زنا او سرق اقيم عليه الحد ثم استتيب فان تاب والا قتل
وقال بعضهم ليس من حمد الله واكره مشركا حتى يجعل معه الها غيره وقال بعضهم ذلك شرك
وكفر وقالوا الاصرار على اي ذنب كان كفر وقالوا العالم يفنى كله اذا افنى الله اهل
التكليف ولا يجوز الا ذلك لانه انما خلقه لهم فاذا افناهم لم يكن لبقائه بعدهم معنى وقال بعضهم
بل جملتهم ان الاستطاعة والتكليف مع الفعل وان الاستطاعة هي التخلية بل هي معنى يكون به
الفعل وبه يكون الفعل وان الاستطاعة لا تبقى وقتين وان استطاعة كل شيء غير استطاعة
ضده وان الله كلف العباد ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجز منهم عنه وان قوة الطاعة
توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحسان ولطف وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطبع

[illegible]

وبلاء وشر وان الله لو لطف للكافرين لآمنوا وان عنده لطفا لو فعله بهم لآمنوا طوعا وان
الله لم ينظر لهم في حال خلقه اياهم ولا فعل بهم اصلح الاشياء لهم ولا فعل بهم صلاحا في الدين
وانه اضلهم وطبع على قلوبهم وهذا قول حفص بن ابي المقدام ومحمد بن حرب وادريس الاباضي
وكانوا يقولون في كثير الاباضية ان اعمال العباد مخلوقة وان الله تعالى لم يزل مريدا
لما علم انه يكون ولما علم انه لا يكون ان لا يكون وانه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم
لا بان احب ذلك ولكن معنى انه لم يرد ان يغلب عليه ولا يمكر عليه وسنشرح قولهم في سائر
ابواب القدر اذا اخبرنا عن مذاهب الناس في القدر وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن
وقال جل الاباضية قد يجوز ان يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين
فمن ذلك ان رجلا لو دخل زرعا باذن صاحبه لكان الله تعالى قد نهاه عن الخروج منه
لانه فساد الزرع وقد امره به لانه ليس له وقال جلهم بالخاطر ولا يجوز ان يخلي الله العباد
البالغين منه وقالوا ليس يجوز على شيء من الاعراض البقاء اذا كان بعضا للجسم عندهم
بعد ان الجسم اعراض مجتمعة واكثرهم يقول انه ابعاض للجسم وقالوا ان الجزء الذي
لا يتجزى جسم على مذهب الحسين وقال خير الله في العباد اكثر من تفضله وعافيته
اكثر من بلائه والثواب واجب بالاستحقاق والتفضل والابتلا ابتدا وقال بعضهم
بحل الاشربة التي يسكر كثيرها اذا لم يكن الخمر بعينها وحرموا السكر وليس يعنون
المولع الحرب اذا كان من اهل القبلة وكان موحدا ولا يقتلون امراة ولا ذرية
ويرون قتل المشبهة وسبيهم وغنيمة اموالهم ويسعون مع ليلهم كما فعل ابو بكر
باهل الردة ويدعون من السلف جابر بن زيد وعكرمة ومجاهد وعمرو بن دينار وكان
رجل من الاباضية يقال له ابراهيم افتى بان بيع الاماء من مخالفيهم جائز فبرئ منه
رجل يقال له ميمون وممن استحل ذلك ووقف قوم منهم فلم يقولوا بتحليل ولا بتحريم وكتبوا
يستفتون العلماء منهم في ذلك فافتوا بان بيعهن حلال وهبتهن حلال في دار التقية
ويستتاب اهل الوقف ممن وقف منهم في امر ابراهيم ومن اجاز ذلك وان يستتابوا
من قوله وانه سر وامر امراة كانت معهم ووقف فيما نحن فيه قبل ورود الفتوى وان

يستتاب ابرهيم من مقالته لاهل الوقف في جحدهم الولاية عنه وهو مسلم لظهور اسلامه
وان يستتاب اهل الوقف من جحدهم البراءة عن ميمون وهو كافر لظهور كفره فاما الآخرون
وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا الواقفية وبرئت الخوارج منهم ومن
ابرهيم على رايه في تخليته بيع الاماء من المخالفين وتاب ميمون والاباضية يقولون
ان جميع ما افترض الله على خلقه ايمان وان كل كبيرة فهو كفر نعمة لا كفر شرك
وان مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها ووقف كثير من الاباضية في
ايلام اطفال المشركين في الاخرة فجوزوا ان يولمهم الله في الاخرة على غير طريق الانتقام
وجوزوا ان يدخلهم الجنة تفضلا ومنهم من قال ان الله تعالى يولمهم على طريق
الايجاب لا على طريق التجويز ثم رجعنا الى القول في الاخبار عن الاختلاف في امر المرأة

[فاختلفت فيه من الواقفة وهم الصاكرة] فاجازوا ان يزوجوا المرأة المسلمة عندهم من كفار
قومهم في دار التقية كما يسع الرجال ان يتزوج المرأة الكافرة من قومه في دار
التقية فاما في دار العلانية فقد جاز حكمهم فيها فانهم لا يستحلون ذلك فيها

[ومن الصاكرة] فرقة وقفت فلم تبرأ ممن فعله وقالوا لا نعطي هذه المرأة المتزوجة
من كفار قومنا شيئا من حقوق المسلمين ولا نصلي عليها اذا ماتت ونقف فيها
ومنهم من يبرأ منها [واختلفوا] في اصحاب الحدود فمنهم من يبرأ منهم ومنهم
من تولاهم ومنهم من وقف فيهم [واختلف] هولاء في اهل دار الكفر عندهم فمنهم من قال
هم عندنا كفار الا من عرفنا ايمانه بعينه ومنهم من قال اهل الدار خلط فلا نتولى
الا من عرفنا فيه اسلاما ونقف فيمن لم نعرف اسلامه وتولى بعض هولاء بعضا على
اختلافهم وقالوا الولاية تجمعنا فسموا اصحاب التفسير وسموا من خالفهم الواقفة
اصحاب المرأة وصارت الواقفة فرقتين فرقة تولوا الناكحة وفرقة ينسبون الى عبد الجبار
ابن سليم وهم الذين برئوا من المرأة الناكحة من كفار قومهم [وهذا خبر عبد الجبار]
الذي خطب الى ثعلبة ابنته ثم شك في بلوغها فسأل امها عن ذلك حتى وقع الاختلاف
بين ثعلبة وعبد الكريم في الاطفال بعد ان كانا متفقين. واما عبد الجبار الذي

خطب على ثعلبة ابنته فسال ثعلبة ان مهرها ان بعث الا فارسل الخاطب الى ام الجاريه
مع امراة فقالت لها ام سعيد يسالها هل بلغت ابنتهم ام لا وقال ان كانت بلغت واقرت بالاسلام
لم ابال ما امهرتها فلما بلغتها ام سعيد ذلك قالت ابنتي مسلمة بلغت ام لم تبلغ ولا تحتاج ان تمتحن
اذا بلغت فردت مرة اخرى ذلك عليها ودخل ثعلبة على تلك الحال فسمع منازعتهما فنهاهما
عنه ثم دخل عبد الكريم بن عجرد وهما على تلك الحال واخبره ثعلبة الخبر فزعم عبد الكريم
انه تجب دعاؤها اذا بلغت وتجب البراءة منها حتى تدعى الى الاسلام فرد عليه ثعلبة ذلك
وقال لا بل نحن على ولايتها فانه لمن تدع لم تعرف الاسلام فبرئ بعضهم من بعض

[ومن الخوارج البيهسية] اصحاب ابي بيهس ومما احدث انه زعم ان ميمونا كفر حين حرم بيع المملوكة
في دار كفار قومنا وحين برئ ممن استحل ذلك وكفر اهل الوقف لانهم لم يعرفوا
كفر ميمون وصواب ابرهيم وكفر اهل الوقف الواقفية وكفر ابرهيم حين لم يتبرأ من اهل
الوقف لوقفهم في امرهم وجحدهم الولاية وجحودهم البراءة من ميمون وان اهل الوقف
لا يسع على الابد ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يواقعه احد من المسلمين فاذا واقعه
احد من المسلمين لم يسع من حضر ذلك الا ان يعرف من اظهر الحق ودان به ومن اظهر
الباطل ودان به وزعم ابو بيهس انه لا يسلم حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسوله ومعرفة
ما جاء به محمد جملة والولاية لاولياء الله تعالى والبراءة من اعداء الله وما حرم الله تعالى مما جاء
فيه الوعيد فلا يسع الانسان الا علمه ومعرفته بعينه وتفسيره ومنه ما ينبغي ان
يعرفه باسمه ولا يبالي ان يعرف تفسيره وعينه حتى يبتلى به وعليه ان يقف عند ما لا يعلم
ولا ياتي شيئا الا بعلم فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج وفارقه ناس كثير منهم
فسموا البيهسية وسمت البيهسية من خالفهم من الخوارج الواقفة وقال غيره
من الناس قد يسلم الانسان بمعرفة وطيعة الدين وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله جملة والولاية لاولياء الله وان لم يعرف ما سوى
ذلك فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل فمن واقع شيئا من الحرام فما جاء فيه الوعيد وهو لا يعلم انه
حرام فقد كفر ومن ترك شيئا مما افترضه الله تعالى عليه وهو لا يعلم فقد كفر

فان حكم احد من اوليايه بما يوافقه من واقع الحرام وهو لا يدري احلال ام حرام او اشتبه عليه وقف
عليه فلم يتوله ولم يبرا منه حتى يعرف احلال ركب ام حرام فبريت منه البيهسية فرقة يقال لهم
العوفية وهم فرقتان فرقة تقول من رجع من دار هجرتهم ومن الجهاد الى حال القعود نبرا منه وفرقة
تقول لا نبرا منهم لانهم رجعوا الى امر كان حلالا لهم وكلا الفريقين من العوفية يقولون اذا كفر
الامام فقد كفرت الرعية الغايب منهم والشاهد والبيهسية يبرون منهم وهم جميعا يتولون
ابا بيهس ومن البيهسية فرقة يقال لهم اصحاب شبيب النجراني يعرفون باصحاب السوال والمراد
عنده انهم زعموا ان الرجل يكون مسلما اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وتولى
اوليا الله وتبرا من اعدايه واقر بما جا من عند الله جملة وان لم يعرف ساير ما افترض الله تعالى عليه
بما سوى ذلك افرض هو ام لا فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل وفارقوا الواقفية وقالوا في اطفال المومنين بقول
الثعلبية وانهم مومنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وان اطفال الكفار كفار اطفالا
وبالغين حتى يومنوا وقالوا بقول المعتزلة في القدر فبريت منهم البيهسية وقال بعض
البيهسية من واقع زنا لم يشهد عليه بالكفر حتى يرفع الى الامام او الوالي ويحد ووافقهم
على ذلك طايفة من الصفرية الا انه قالوا نقف فيهم ولا نسميهم مومنين ولا كافرين وقالت
طايفة من البيهسية اذا كفر الامام كفرت الرعية وقالت الدار دار شرك واهلها
جميعا مشركون وترك الصلوة الا خلف من تعرف وذهبت الى قتل اهل القبلة واخذ
الاموال واستحلت القتل والسبي على كل حال وقالت البيهسية الناس مشركون بجهل
الدين مشركون بمواقعة الذنوب وان كان ذنب لم يحكم الله فيه حكما مغلظا ولم
يوقفنا على تغليظه فهو مغفور ولا يجوز ان يكون اخفى حكمه عنا في ذنوبنا ولو جاز ذلك
جاز في الشرك وقالوا التايب في موضع الحدود وفي موضع القصاص والمقر على نفسه يلزمه
الشرك اذا اقر من ذلك بشي وهو كافر لانه لم يحكم بشي من الحدود والقصاص الا على كل
كافر يشهد عليه بالكفر عند الله وقال بعض البيهسية السكر من كل شراب حلال موضوع
عمن سكر منه وكل ما كان في السكر من ترك الصلوة او شتم الله تعالى فهو موضوع لا حد
فيه ولا حكم ولا يكفر اهله بشي من ذلك ما داموا في سكرهم وقالوا ان الشراب حلال الاصل ولم

يات فيه شي من التحريم لا في قليله ولا في كثيره ولا في سكره ومن البيهسية فرقة يسمون اصحاب
التفسير كان صاحب بدعتهم رجل يقال له الحكم بن مروان من اهل الكوفة زعم انه من
شهد على المسلمين لم تجز شهادته الا بتفسير الشهادة كيف هي قال ولو ان اربعة شهدوا على
رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو وهكذا قالوا في ساير الحدود
فبريت منهم البيهسية وسموهم اصحاب التسا وقالت العوفية من البيهسية السكر
كفر ولا يشهدون انه كفر حتى ياتي معه غيره كترك الصلوة وما اشبه ذلك لانهم انما
يعلمون ان الشارب سكر اذا ضم الى السكر غيره مما يدل على انه سكران ومن الخوارج
اصحاب صالح ولم يحدث صالح قولا تفرد به ويقال انه كان صفريا ومن جملة الصفرية
واكثر الخوارج ان كل ذنب مغلظ كفر وكل كفر شرك وكل شرك عبادة
للشيطان وقالت الفضلية لا يكفر عندنا ولا يعصي من قال التضرب من الحين الذي يكون من
المسلمين ما اراد به غير الله او وجهه على غير ما يوجبه المسلمون عليه نحو قول القايل لا اله الا الله
يريد بها قول النصارى لا اله الا الله المسيح الولد والزوجة او يريد صنما اتخذ الها وكقول
القايل محمد رسول الله وهو يريد غيره ممن قال هو حكم قايم وما اشبه ذلك من القول كله
واعتقاد العلة والتوجه الى غير الله تعالى وحكى اليمان بن رباب الخارجي ان قوما من
الصفرية وافقوا بعض البيهسية على ان كل من واقع ذنبا عليه حد لا نشهد عليه بالكفر
حتى يرفع الى السلطان ويحد عليه فاذا حد عليه فهو كافر الا ان البيهسية لا
يسمونهم مومنين ولا كافرين حتى يحكم عليهم وهذه الطايفة من الصفرية يسمونهم
اسم الايمان حتى تقام عليهم الحدود وحكى ان صنفا من الخوارج تفردوا بقول احدثوه
وهو قطعهم الشهادة على انفسهم ومن وافقهم انهم من اهل الجنة من غير شرط ولا
استثناء وذكر ان صنفا منهم يدعون الحسينية ورئيسهم رجل يعرف بابي الحسين يرون
ان الدار دار حرب وانه لا يجوز الاقدام على من فيها الا بعد المحنة ويقولون لا رجاء في موافقيهم
خاصة كما حكي عن نجدة ويقولون فيمن خالفهم انهم بارتكاب الكباير كفار مشركون
وذكر اليمان ان قالت صاحب الشمراخية وهو عبد الله بن شمراخ كان يقول ان دما قومه

حرام في السر حلال في العلانية وان قتل الابوين حرام في دار التقية ودار الهجرة وان كانا مخالفين
والخوارج تبرأ منهم ومن العلماء باللغة وهو من الخوارج ابو عبيدة معمر بن المثنى
وكان صفريًا ومن شعرائهم عمران بن حطان وهو صفري وهؤلاء مؤلفو كتبهم
ومتكلموهم عبد الله بن يزيد ومحمد بن حرب ويحيى بن كامل وهؤلاء اباضية وقد كان اليمان
ابن رباب وكان ثعلبيًا ثم صار بيهسيًا وسعيد بن هرون وكان فيما اظن اباضيًا
والخوارج تدعي من السلف ابا الشعثاء جابر بن زيد وعكرمة واسمعيل بن سميع وابا هرون
العبدي وهبيرة بن مريم ومن رجال الخوارج ممن لم يذكر انه خرج ولا له مذهب
يعرف به صالح بن مسرح وداود وكانا يتلاقيان ويجريان مسائل تقع لها الخلاف بين
الخوارج ثم كانت لهما في اخر ايامهما خرجة ليست بالمشهورة وروايات السجستاني
هو الذي اوقع الخلاف بين الخوارج في قتل رجل في عسكر حتى قال بعضهم ان حكم
اهل العسكر حكم الكفار حتى يعلم انه قتل بحق وقال بعضهم بل هم مؤمنون حتى
يعلم انه قتل بغير حق وهو من الضعيف وقد حكي عنه اجازة تزويج نساء مخالفيه
واحل مخالفيه في هذا الباب محل اهل الكتاب ومن الخوارج صنف يسمون الراجعة
رجعوا عن صالح بن مسرح وبرئوا منه لاحكام حكم بها وذلك ان بعض طلائع صالح
اتاه فاعلمه ان فارسًا على تل واقف ينظر الى عسكره فوجه اليه رجلين من اصحابه
فلما نظر اليهما الفارس ولى مدبرًا فلحقاه فطعنه احدهما فصرعه ونزل ليقتله
فقال لهما انا رجل مسلم وانا اخو يحيى بن حراش وكان يحيى بن حراش من اصحابهم
فكفا عنه وقالا له هل يعرفك احد في العسكر قال نعم وسمى رجلين من اصحاب
صالح يسمى احدهما حجرًا والاخر الوليد فصار الفارسان به الى عسكر صالح فاخبراه
خبره فدعا صالح حجيرًا والوليد فسالهما عنه فقالا لا نعرفه الا بالخبث والكفر ونعرف انه
اخو يحيى وقد اخبرانا بخبثه وعداوته للمسلمين فامر صالح بضرب عنقه فقالت
الراجعة قتل رجلا مسلمًا قد ادعى الاسلام فبرئوا لذلك من صالح ومضى انه اتاه رجل
من طلائعه فاخبره ان فارسًا على تل ينظر الى العسكر بالليل فبعث ابا عمرو ويزيد بن خارجة

فلما نظر الفارس اليهما ولى مدبرًا فطعنه احدهما وضربه الاخر بالسيف ثم اتيا به صالحًا
فدفعه صالح الى رجل من اصحابه واوصى به وقال اذا كان بالغداة فاتنا به حتى نقف
على جراحته وننظر الى دية النفس او الى دية الارش فذهب الرجل الى منزله وبات عنده
فلما نام الرجل الذي من اصحاب صالح قام الاسير فهرب من الليل فبرئت الراجعة
من صالح بذلك وقالوا لم يراع جراحته وقد ادعى انه ذمي ومضى ان رجلا من اصحابه
يقال له صخر قال لرجل منهم هل تعرف والله فلم يستتبه صالح من ذلك ومضى انه احتبس
من الغنائم فرسًا وكان اصحابه يقترعون اذا ارادوا ركوبه ويتنافسون في القتال عليه
واختلف اصحابه عند هذه الاشياء وبرئت منهم فرقة فسميت الراجعة وضروب اكثر
للخوارج على راي صالح بن ابي صالح ووقف شبيب في صالح بن ابي صالح والراجعة
وقال لا ادري ما حكم به صالح كان حقًا او باطلًا ويقال ان اكثر الراجعة عادوا الى
قول صالح وتصحيح حربه فيما صنع فاما بعض الاباضية فيذهب الى ان الذين برئوا من صالح
كفروا وان من وقف في كفرهم كفر واحسنوا الظن بشبيب وقالوا لم يكن منه
براءة وقالوا ولا بد على ذلك انه كان يعلم حتى قتل فهو عندهم على اصل امامته ومنهم
فرقة يسمون الشبيبية وذلك ان شبيبًا وقف على صالح وعلى الراجعة فقالوا
لا ندري احق ما حكم به صالح ام جور وحق ما شهدت به الراجعة ام جور فبرئ الخوارج
منهم وسموا مرجئة الخوارج وكان شبيب اصاب اموالا حتى يقسمها وبقيت
رمكة ومنطقة وعمامة فقال لرجل من اصحابه اركب هذه الدابة حتى تقسمها
فبلغ اصحابه فخرج اليه سالم بن ابي الجعد الاشجعي وابن حجاجة الحنفي فقالا يا معشر
المسلمين استقسم هذا الرجل بالازلام فقال شبيب انما كانت رمكة واحببت ان يركبها
صاحبها يومًا او يومين حتى نقسمها فقالوا لم اعطيته هذه المنطقة والعمامة فلو استشهد
واخذ متاعه تبث بما صنعت فكره ان يخنع فقال ما ارى موضع توبة فبرئوا منه
فليس يتولاه خارجي فيما نعلم وهم بعد ذلك لا يكفرونه ولا ينفون عنه الايمان فاما
التوحيد فان قول الخوارج كقول المعتزلة وسنشرح قول المعتزلة في التوحيد اذا صرنا

الى شرح مذاهب المعتزلة والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن والاباضية لا تخالف
المعتزلة في التوحيد الا في الارادة فقط لانهم يزعمون ان الله تعالى لم يزل مريدا للمعلومات انه
ان يكون وللمعلومات التي لا يعلم انها لا تكون والمعتزلة الا بشر بن المعتمر ينكرون ذلك
واما القدر فقد ذكرنا من قد ذهب فيه الى قول المعتزلة من الخوارج وذكرنا من ميل
الى الاثبات منهم واما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج واحد لانهم يقولون
ان اهل الكباير الذين يموتون على كبايرهم في النار خالدون مخلدون فيها غير ان الخوارج
يقولون ان مرتكبي الكباير ممن ينتحل الاسلام يعذبون عذاب الكافرين والمعتزلة
تقول ان عذابهم ليس كعذاب الكافرين واما السيف فان الخوارج تقول به وتراه
الا ان الاباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون ازالة ائمة الجور ومنعهم
من ان يكونوا ائمة باي شيء قدروا عليه بالسيف او بغير السيف واما الوصف
لله تعالى بالقدرة على ان يظلم فان الخوارج جميعاً تنكر ذلك والخوارج باسرها
يثبتون امامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وينكرون امامة عثمن رضي الله عنه
في وقت الاحداث التي نقم عليه من اجلها ويقولون بامامة علي كرم الله وجهه
قبل ان يحكم وينكرون امامته بعد التحكيم ويكفرون معوية وعمرو بن العاص
وابا موسى ويرون ان الامامة في قريش وغيرهم اذا كان القايم بها مستحقاً لذلك
ولا يرون امامة الجاير وحكى زرقان عن النجدات انهم يقولون انهم لا يحتاجون
الى امام وانما عليهم ان يعلموا كتاب الله تعالى فيما بينهم والخوارج في الاطفال
ثلاثة اقاويل صنف منهم يزعمون ان اطفال المشركين حكمهم حكم ابايهم يعذبون
في النار وان اطفال المومنين حكمهم حكم ابايهم واختلف هذا الصنف في الابا اذا
انتقلوا بعد موت اطفالهم عن اديانهم فقال قايلون ينتقلون الى حكم ابايهم وقال اخرون
هم على الحال التي كان اباوهم عليها في حال موتهم لا ينتقلون بانتقال ابايهم وقال الصنف
الثاني منهم يجوز ان يولم الله تعالى في النار اطفال المشركين على غير المجازاة وجايز ان لا
يولمهم واطفال المومنين يلحقون بابايهم لقول الله تعالى بايمان الحقنا بهم ذرياتهم وقال الصنف

بلغ

الثالث وهم القدرية اطفال المومنين والمشركين في الجنة وحكى حاكٍ عن الاخنسية
انها تزوج النساء في نصبة الحرب وغير نصبة الحرب وحكي ايضاً ان الشمراخية والصفرية
تصلي خلف من لا تعرف وحكي ايضاً ان البيهسية تقول بقتل اهل القبلة واخذ الاموال
وترك الصلوة الا خلف من تعرف والشهادة على الدار بالكفر وحكى حاكٍ
ان البدعية تقول مثل مقالة الازارقة غير انها تزعم ان الصلوة ركعتان بالغداة
وركعتان بالعشي واختلف الخوارج في اجتهاد الراي وهم صنفان
فمنهم من يجيز الاجتهاد في الاحكام كنحو النجدات وغيرهم ومنهم من
ينكر ذلك ولا يقول الا بظاهر القرآن وحكى حاكٍ عن الخوارج انهم لا يرون
على الناس فرضاً ما لم تاتهم الرسل وان الفرايض انما تلزم بالرسل واعتلوا بقول
الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والخوارج لا يقولون بعذاب
القبر ولا ترى ان احداً يعذب في قبره واما القول ان الباري هل يرزق عباده
الحرام اذا غلبوا عليه واكلوه فان من مال منهم الى قول المعتزلة في القدر ينكر ذلك
ومن قال منهم بالاثبات قال ان الله يرزق عباده الحرام اذا غلبوا عليه واكلوه
والخوارج القاب فمن القابهم الوصف لهم بانهم خوارج ومن القابهم الحرورية
ومن القابهم الشراة والحرارية ومن القابهم المارقة ومن القابهم المحكمة وهم
يرضون بهذه الالقاب كلها الا المارقة فانهم ينكرون ان يكونوا مارقة من الدين
كما مرق السهم من الرمية والسبب الذي له سموا خوارج خروجهم على علي بن ابي طالب
والذي له سموا محكمة انكارهم الحكمين وقولهم لا حكم الا لله والذي له سموا
حرورية نزولهم حروراء في اول امرهم والذي له سموا شراة قولهم شرينا انفسنا في طاعة
الله اي بعناها بالجنة والكور التي الغالب عليها الخارجية الجزيرة والموصل
وعمان وحضرموت ونواح من نواحي المغرب ونواح من نواحي خراسان وقد
كان رجل من الصفرية سلطاناً في موضع يقال له سجلماسة على طريق غانة ويقال
ان اول من حكم سمعان بن عروه بن بلال بن مرداس ويقال اول من حكم يزيد بن عاصم

المحاربي ويقال بل رجل من سعد بن زيد مناة بن تميم ويقال ان اول من شرى رجل من بني يشكر
وكان امير الخوارج اول ما اعتزلوا عبد الله بن الكواء وامير قتالهم شبيب بن ربعي ثم بايعوا
لعبد الله بن وهب الراسبي لعشر مضين من شوال سنة سبع وثلاثين وكان رئيس الخوارج
الذين اقبلوا من البصرة ليجتمعوا مع عبد الله بن وهب مسعر بن فدكي وهو الذي استعرض
وقتل من لقي هو واصحابه قتل عبد الله بن خباب وبعض الخوارج يقولون ان عبد الله
ابن وهب كان كارها لذلك كله واصحابه وبعضهم يتأول المسعر في قتل عبد الله وقال
انه سأله ان يحدثه عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم بما سمعه منه في ان الحديث في
الفتن يوجب القعود عن الحروب وانه يكون الرجل عبد الله المقتول فقتلوه لما علموا انه يريد تخطئتهم
في الخروج وتخطئة علي رضي الله عنه واستحلوا بهذا دمه ولما قرب الامر في محاربة علي
ابن ابي طالب عبد الله بن وهب استوحش كثير منهم من محاربته ففارقه قوم منهم عبد الله
ابن وهب منهم جويرية بن فادع فارقه في ثلثمائة ومنهم مسعر بن فدكي انصرف الى البصرة
في مائتين ويقال بل صار الى راية ابي ايوب الانصاري وهو اذ ذاك مع علي بن ابي طالب
ومنهم فروة بن نوفل الاشجعي فارقه في خمسمائة ومنهم عبد الله الطائي خرج
الى الكوفة في ثلثمائة ويقال بل لحق براية ابي ايوب الانصاري ومنهم ابو مريم السعدي
فارقه في مائتين ويقال بل لحق براية ابي ايوب الانصاري ومنهم اشرس بن عوف نزل
الدسكرة في مائتين وذكر المدايني ان قوما من الخوارج فلما كانوا خرجوا مع علي رضي
الله عنه لقتال اهل الشام فلما قصد علي اهل النهر اعتزلوا فصاروا الى النخيلة فاقاموا
بها وكان مقتل عبد الله بن وهب الراسبي واصحابه لسبع خلون من صفر سنة ثمان
وثلاثين وخرج على علي في حياته من الخوارج بعد عبد الله بن وهب الراسبي اشرس بن عوف
فسرح علي اليه جيشا فقتل بالانبار هو واصحابه في شهر ربيع الاول من سنة ثمان وثلاثين
ثم خرج علقمه التيمي فوجه اليه علي رضي الله عنه معقل بن قيس الرياحي فقتله واصحابه
ماسبذان في جمادى الاولى من هذه السنة ثم خرج الاشهب بن بشر فوجه اليه علي
جارية بن قدامة فقتل الاشهب واصحابه بجرجرايا في جمادى الاخرة من هذه السنة

ومنهم سالم بن ربيعة فارقه في ... عشر
ويقال بل لحق براية ابي ايوب الانصاري

وخرج رجل من الخوارج يقال له سعد على علي رضي الله عنه فكتب علي الى سعد بن مسعود
الثقفي وهو على المدائن فخرج اليه سعد فقتله واصحابه في رجب من هذه السنة
ثم خرج ابو مريم السعدي فوجه اليه علي شريح بن هاني وقد صاروا من الكوفة على فرسخين
ثم انفذ اليهم جارية بن قدامة السعدي فقتل ابا مريم واصحابه الا خمسين رجلا سألوا الامان
وذلك في شهر رمضان من هذه السنة ثم قتل علي رضوان الله عليه ولو ذكرنا من خرج
من الخوارج لطال الكتاب. آخر مقالات الخوارج. **اول مقالات المرجئة**

بسم الله الرحمن الرحيم **ذكر اختلاف المرجئة** اختلفت المرجئة في الايمان ما هو
وهم اثنتا عشرة فرقة **فالفرقة الاولى منهم** يزعمون ان الايمان بالله هو المعرفة بالله
وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط وما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع
بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح ليس بايمان
وزعموا ان الكفر بالله هو الجهل به وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان وزعمت
الجهمية ان الانسان اذا اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه انه لا يكفر بجحده وان الايمان
لا يتبعض ولا يتفاضل اهله فيه وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره
من الجوارح **والفرقة الثانية من المرجئة** يزعمون ان الايمان بالله هو المعرفة
بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط فلا ايمان بالله الا المعرفة ولا كفر بالله الا الجهل به
وان قول القائل ان الله ثالث ثلاثة ليس بكفر ولكنه لا يظهر الا من كافر وذلك ان الله تعالى
اكفر من قال ذلك واجمع المسلمون انه لا يقوله الا كافر وزعموا ان معرفة الله تعالى
هي المحبة له وهي الخضوع لله واصحاب هذا القول لا يزعمون ان الايمان بالله ايمان بالرسول
وانه لا يؤمن بالله اذا جاء الرسول الا من آمن بالرسول ليس لان ذلك يستحيل لكن لان الرسول
قال من لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله وزعموا ايضا ان الصلاة ليست بعبادة لله وانه لا عبادة الا
الايمان به وهو معرفته والايمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة واحدة وكذلك الكفر
والقائل بهذا القول ابو الحسين الصالحي **والفرقة الثالثة منهم** يزعمون ان الايمان هو
المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له فمن اجتمعت فيه هذه الخصال

فهو مؤمن وزعموا ان ابليس كان عارفا بالله غير انه كفر باستكباره على الله وهذا قول قوم
من اصحاب يونس السمري وزعموا ان الانسان وان كان لا يكون مؤمنا الا بجميع الخلال التي ذكرناها
فقد يكون كافرا بترك خلة منها ولم يكن يونس يقول بهذا والفرقة الرابعة منهم وهم
اصحاب ابي شمر ويونس يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والاقرار
له انه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الانبياء وان كانت قامت عليه حجة الانبياء فالايمان
بهم والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الايمان ولا يسمون كل خصلة
من هذه الخصال ايمانا ولا بعض ايمان حتى تجتمع هذه الخصال فاذا اجتمعت سموها ايمانا لاجتماعها
وشبهوا ذلك بالبياض اذا كان في دابة لم يسموها بلقاء ولا بعض ابلق حتى يجتمع السواد والبياض
فاذا اجتمع في الدابة سمي ذلك ابلق اذا كان في فرس وان كان في كلب او جمل سمي بقعا
وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفرا ولم يجعلوا الايمان متبعضا ولا
محتملا للزيادة والنقصان وحكي عن ابي شمر انه قال لا اقول في الفاسق الملي فاسق وحكى
محمد بن شبيب وعباد بن سليمن عن ابي شمر انه كان يقول ان الايمان هو المعرفة بالله
والاقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل يعني قوله في القدر ما كان من ذلك منصوصا
عليه او مستخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد وكل
ذلك ايمان والعلم به ايمان والشاك فيه كافر ابدا والمعرفة لا يقولون انها ايمان ما لم يضم
الاقرار واذا وقعا جميعا كانا ايمانا والفرقة الخامسة من المرجئة اصحاب ابي ثوبان
يزعمون ان الايمان هو الاقرار بالله وبرسله وما كان لا يجوز في العقل الا يفعله وما كان
جايزا في العقل ان لا يفعله فليس ذلك من الايمان والفرقة السادسة من المرجئة
يزعمون ان الايمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وفرايضه المجتمع عليها والخضوع
له بجميع ذلك والاقرار باللسان فمن جهل شيئا من ذلك فقامت به عليه حجة او عرفه ولم
يقر به كفر ولم يسموا كل خصلة من ذلك ايمانا كما حكينا عن ابي شمر وزعموا ان
الخصال التي هي ايمان اذا وقعت فكل خصلة منها طاعة فان فعلت خصلة منها
ولم تفعل الاخرى لم تكن طاعة كالمعرفة بالله اذا انفردت من الاقرار لم تكن طاعة لان

[illegible]

الله تعالى امرنا بالايمان جملة امرا واحدا ومن لم يفعل ما امر به لم يطع وزعموا ان ترك كل
خصلة من ذلك معصية وان الانسان لا يكفر بترك خصلة واحدة وان الانسان يتفاضلون
في ايمانهم ويكون بعضهم اعلم بالله واكثر تصديقا له من بعض وان الايمان يزيد ولا ينقص
وان من كان مؤمنا لم يزل عنه اسم الايمان الا بالكفر وهذا قول الحسين بن محمد النجار واصحابه
والفرقة السابعة من المرجئة الغيلانية اصحاب غيلان يزعمون ان الايمان المعرفة
بالله الثانية والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله تعالى
وذلك ان المعرفة الاولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان وذكر محمد بن شبيب
عن الغيلانية انهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الايمان انه لا يقال لها ايمان اذا انفردت
ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت وان الايمان لا يحتمل الزيادة والنقصان وانهم خالفوهم
في العلم فزعموا ان العلم بان الاشياء محدثة مدبرة ضرورة والعلم بان محدثها ومدبرها
ليس باثنين ولا اكثر من ذلك اكتساب وجعلوا العلم بالنبي صلى الله وبما جاء من عند الله
اكتسابا وزعموا ان من الايمان اذا كان الذي من عند الله منصوصا باجماع المسلمين
ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا ايمانا وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية والجهمية
والغيلانية والنجارية ينكرون ان يكون في الكفار ايمان وان يقال ان فيهم بعض ايمان
اذ كان الايمان لا يتبعض عندهم وذكر زرقان عن غيلان ان الايمان هو الاقرار باللسان
وهو التصديق وان المعرفة بالله فعل الله وليست من الايمان في قليل ولا كثير واعتل
بان الايمان في اللغة هو التصديق والفرقة الثامنة من المرجئة اصحاب محمد بن شبيب
يزعمون ان الايمان هو الاقرار بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمثله شيء والاقرار والمعرفة
بانبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول
الله صلى الله عليه من الصلوة والصيام واشباه ذلك مما لا اختلاف بينهم فيه ولا تنازع واما
ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الاشياء فان الراد للحق لا يكفر وذلك انه ايمان واستخراج
ليس برد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جاء به من عند الله تعالى ونصوا عليه والخضوع
لله هو ترك الاستكبار وزعموا ان ابليس قد عرف الله واقر به وانما كان كافرا لانه استكبر

ولا استكباره ما كان كافراً وان الايمان يتبعض ويتفاضل اهله وان الخصلة من الايمان
قد تكون طاعة وبعض ايمان ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الايمان ولا يكون مؤمناً
الا باصابة الكل وكان يقول ان من يعلم ان الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الانبيا فهو كافر
بجحده الانبيا وفيه خصلة من الايمان وهو معرفته بالله وذلك ان الله امره ان يعرفه وان
يقر بما كان عرف ولم يقر او عرف الله تعالى وجحد انبياءه فاذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما امره
واذا كان الذي امر به ايمان فالواجب انه ايمان واذا جاء الذي امر به كله ايمان فالواحد
منه بعض ايمان وكان محمد بن شبيب وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة يزعمون
ان مرتكبي الكبائر من اهل الصلوة العارفين بالله وبرسله المقرين به وبرسله
مؤمنون بما معهم من الايمان فاسقون بما معهم من الفسق والفرقة التاسعة
من المرجئة ابو حنيفة واصحابه يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والاقرار بالله
والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير وذكر ابو عثمن
الادمي انه اجتمع ابو حنيفة وعمر بن ابي عثمن الشمزي بمكة فساله عمر فقال له
اخبرني عمن زعم ان الله تعالى حرم اكل الخنزير غير انه لا يدري لعل الخنزير الذي
حرمه الله ليس هذه العين فقال له مؤمن فقال له عمر فانه قد زعم ان الله قد فرض
الحج الى الكعبة غير انه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا فقال هذا
مؤمن قال فان قال اعلم ان الله تعالى بعث محمداً وانه رسول الله غير انه لا يدري
لعله هو الزنجي قال هذا مؤمن ولم يجعل ابو حنيفة شيا من الدين مستخرجاً
ايماناً وزعم ان الايمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه فاما غسان
واكثر اصحاب ابي حنيفة فانهم يحكون عن اسلافهم ان الايمان هو الاقرار والمحبة
لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه وانه يزيد ولا ينقص والفرقة
العاشرة من المرجئة اصحاب ابي معاذ التومني يزعمون ان الايمان ما عصم
من الكفر وهو اسم لخصال اذا تركها التارك او ترك خصلة منها كان كافراً
فتلك الخصال التي يكفر بتركها او بترك خصلة منها ايمان ولا يقال للخصلة منها ايمان ولا بعض

وكل طاعة اذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره فتلك الطاعة شريعة من شرائع
الايمان تاركها ان كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له انه فسق ولا يسمى بالفسق ولا يقال
فاسق وليس تخرج الكبائر من الايمان اذا لم يكن كفراً وتارك الفرائض مثل الصلوة والصيام
والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله وانما كفر للاستخفاف والرد والجحود
وان تركها غير مستحل لتركها متشاغلاً مسوفاً يقول الساعة اصلي واذا فرغت من لهوي
ومن عملي فليس بكافر اذا كان عزمه ان يصلي يوماً ووقتاً من الاوقات ولكن نفسقه
وكان ابو معاذ يزعم ان من قتل نبياً او لطمه كفر وليس من اجل اللطمة والقتل كفر
ولكن من اجل الاستخفاف والعداوة والبغض له وكان يزعم ان الموصوف بالفسق من اصحاب
الكبائر ليس بعدو لله ولا ولي له وكل المرجئة يقولون انه ليس في احد من الكفار ايمان
بالله تعالى والفرقة الحادية عشرة من المرجئة اصحاب بشر المريسي يقولون ان الايمان هو
التصديق لان الايمان في اللغة هو التصديق وما ليس بتصديق فليس بايمان ويزعم ان التصديق
يكون بالقلب واللسان جميعاً والى هذا القول كان يذهب ابن الراوندي وكان ابن
الراوندي يزعم ان الكفر هو الجحد والانكار والستر والتغطية وليس يجوز ان يكون الكفر الا
ما كان في اللغة كفراً ولا يجوز ان يكون ايماناً الا ما كان في اللغة ايماناً وكان يزعم
ان السجود للشمس ليس بكفر ولكنه علم على الكفر لان الله تعالى بين لنا انه لا يسجد للشمس الا
كافر والفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرامية اصحاب محمد بن كرام يزعمون ان الايمان
هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا ان يكون معرفة القلب او شيء غير التصديق
باللسان ايماناً وزعموا ان المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا ان الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان ومن
المرجئة من يقول ان الفاسق من اهل القبلة لا يسمى بعد تقضي فعله فاسقاً ومنهم من يسميه
بعد تقضي فعله فاسقاً ومنهم من يقول لا اقول لمن ركب الكبائر فاسق على الاطلاق
دون ان يقال فاسق في كذا وفيهم من اطلق اسم فاسق اختلفت المرجئة في الكفر ما
هو وهم سبع فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان الكفر خصلة واحدة بالقلب تكون وهو

الجهل بالله وهؤلاء هم الجهمية والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الكفر خصال كثيرة ويكون
بالقلب وبغير القلب والجهل بالله كفر وبالقلب يكون وكذلك البغض لله والاستكبار عليه
كفر وكذلك التكذيب بالله وبرسله بالقلب وباللسان وكذلك الجحود لهم والإنكار
لهم وتنقيصهم وكذلك الاستخفاف بالله وبرسله كفر وكذلك ترك التوحيد إلى الاعتقاد
للتثنية والتثليث وما هو أكبر من ذلك كفر وزعم قائل هذا القول أن الكفر يكون بالقلب واللسان دون غيرهما
من الجوارح وكذلك الإيمان وزعم قائل هذا القول أن قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ولاطمه لم يكفر
من أجل القتل واللطمة ولكن من أجل الاستخفاف وكذلك تارك الصلوة مستخفاً لتركها
إنما يكفر بالاستحلال لتركها لا بتركها وزعم صاحب هذا القول أن من استحل ما حرم
الله مما نص الرسول عليه السلام على تحريمه وأجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر بالله
وأن استحلال ذلك كفر وكذلك من قال قولاً أو فعل فعلاً قد أجمع المسلمون على إكفار
فاعله وكل قول أجمعوا على إكفار فاعله كفر لأنه جاحد له كان الفعل والفرقة
الرابعة منهم يزعمون أن الكفر بالله هو التكذيب والجحد له والإنكار له باللسان
وأن الكفر لا يكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح وهذا قول محمد بن كرام وأصحابه
والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية
وأن الكفر يكون بالقلب واللسان والفرقة السادسة منهم أصحاب أبي شمر وقد
تقدمت حكاية قولهم في الإكفار من رد قولهم في التوحيد والقدر والفرقة
السابعة بعد أصحاب محمد بن شبيب وقد ذكرنا قولهم في الإكفار عند ذكرنا
قولهم في الإيمان وأكثر المرجئة لا يكفرون أحداً من المتأولين ولا يكفرون إلا من
أجمعت الأمة على إكفاره واختلفت المرجئة في المعاصي هل هي كبائر أم لا على
مقالتين فقال منهم بشر المريسي وغيره كل ما عصي الله تعالى به كبيرة وقال قائلون منهم
المعاصي على ضربين منها كبائر ومنها صغائر واجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار
إيمان وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان واختلفت المرجئة في الاعتقاد
والتوحيد بغير نظر هل يكون علماً وإيماناً أم لا وهم فرقتان والفرقة الأولى منهم يزعمون

أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيماناً والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الاعتقاد
للتوحيد بغير نظر إيمان واختلفت المرجئة في الأخبار إذا وردت من قبل الله تعالى
وظاهرها ظاهر العموم على سبع فرق فقالت الفرقة الأولى منهم إذا جاء الخبر من الله
تعالى أنه يعذب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلماً وأشباههم من أهل الكبائر وقفنا
في عذابهم لقول الله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقالت
هذه الفرقة جائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثني منه فيكون له أن يفعل وله
أن لا يفعل للاستثناء ويكون صادقاً وإن هو لم يفعل ولا يكون ذلك مستنكراً في اللغة ولا كذباً
وهؤلاء هم الذين يزعمون أن الاستثناء ظاهر وزعمت الفرقة الثانية أن الوعد ليس فيه
استثناء وأن الوعيد فيه استثناء مضمر وذلك جائز في اللغة عند أهلها لأن الرجل قد يوعد
عبده أن يضربه ويعفو عنه ولا يرون ذلك كذباً للضمير الذي كان في الوعيد وزعمت
الفرقة الثالثة منهم أهل الوقف أن الأخبار إذا جاءت ومخرجها عام فسمعها السامع
وكان الخبر وعداً أو وعيداً ولم يسمع القرآن كله والأخبار المجتمع عليها كلها فعليه
أن يعلم أن الخبر في جميع أهل تلك الصفة التي جاء فيهم الوعيد عام لا شك فيه وقد
يجوز أن يكون فيه خلاف ذلك العلم الذي لا شك فيه عندهم على الحكم وهو نحو
الرجل أنه يسمع الرجل من المسلمين الموثوق بدينه وعدالته يريد أن يعترض لها الناس
ليقتلهم ونحو علم الأنساب التي يعرف بعضهم بعضاً بها فيعلم أن فلاناً ابن فلان إذا كان
قد ادعى على فراش أبيه علماً لا شك فيه ولا يخطر الشك فيه على البال إذا لم يكن ثم سبب يدعوهم
إلى الشك من أسباب التهم فعليهم أن يثبتوا ذلك على ظاهره وإن كان خلاف
ذلك جائزاً فيما غاب عليهم فعليهم أن لا يشكوا وأن يجوزوا في المغيب خلاف ما لم
يشكوا فيه في الظاهر فزعموا أن الوعد إذا انفرد والوعيد إذا انفرد فعليهم أن يثبتوا
بكل واحد منهما منفرداً ويعلموا أنه عام لا شك فيه كما وصفنا ويجوز أن يكون
على خلاف ذلك فإذا جاء الوعيد والوعد عندهم في قوم فعليهم أن يعلموا أن أحدهما مستثنى
من الآخر إما أن يكون الوعد مستثنى من الوعيد وإما أن يكون الوعيد مستثنى من الوعد

وعلى السامع في ذلك ان يقفه فلا يدري لعل الخبر في اهل التوحيد كلهم او في بعضهم غير
انه لا يجتمع الوعد والوعيد في رجل واحد لان ذلك يبطنا فيه وقالت الفرقة الرابعة
وهم اصحاب محمد بن شبيب وجدنا اللغة اجازت ان جاءني بنو تميم وجاءت الازد وانما
يعني بعض بني تميم وبعض الازد وصرمنا رجلي وانما صرم بعضها وضرب الامير اهل
السجن وانما ضرب بعضهم قالوا فلما وجدنا اللغة اجازت ذلك وسمعنا الاخبار التي
في القران مما مخرجه عام اجزنا ان يكون معناها في الخاص من اهل كل طبقة
ذكرهم الله بوعيد واجزنا ان يكون ذلك عاما وذلك مثل قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم الاية وكقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وكقوله
والذين يرمون المحصنات الاية واشباه ذلك من ايات الوعيد التي جاءت مجيئا عاما
فاجزنا ذلك لما ذكرنا من اجازة اللغة فيما سبيلها ان يكون الخبر مخرجا عاما وهو
خاص وان يكون الاي التي جاءت في الوعيد خاصة في بعض اهل الطباق التي جاءت
فيهم من القاتلين والقاذفين واكلة اموال الايتام واشباه ذلك واجزنا ان يكون
عامة في جميعهم وان كانت في بعضهم كانت في اعظمهم جرما وليس يجوز عندهم
ان يعذب الله تعالى على جرم ويعفو عما هو اعظم جرما منه وزعمت الفرقة الخامسة
من المرجية انه ليس في اهل الصلوة وعيد انما الوعيد في المشركين قالوا وقول الله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا او ما اشبه ذلك من ايات الوعيد في المستحلين دون
المحرمين قالوا فاما الوعد من الله فهو واجب للمؤمنين والله تعالى لا يخلف
وعده والعفو اولى بالله والوعد لهم قول الله والذين امنوا بالله ورسوله اولئك
هم الصديقون وقوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله الاية وما اشبه ذلك من ايات القران وزعم هولاء انه كما لا ينفع مع الشرك عمل
كذلك لا يضر مع الايمان عمل ولا يدخل النار احد من اهل القبلة وحكي عن بعض
العلماء باللغة انه قال من اخبر الله انه يثيبه اثابه ومن اخبر انه يعاقبه من اهل القبلة
لم يعاقبه ولم يعذبه وذلك يدل على كرمه وزعم ان العرب كانت تمتدح بالوعد وبعفو عما

[illegible]

توعدت عليه وزعمت الفرقة السابعة ان القران على الخصوص الا ما اجمعوا على عمومه وكذلك
الامر والنهي واختلفت المرجية في الامر والنهي هل هما على العموم على مقالتين فقال قائلون
ما حكينا انفا من ان ذلك على الخصوص حتى تاتي دلالة على العموم وقالت الفرقة الثانية
الامر والنهي هما على العموم الا ما خصته الدلالة واختلفت المرجية في خلود الكفار على
مقالتين فقالت الفرقة الاولى منهم وهم اصحاب جهم بن صفوان الجنة والنار تفنيان وتبيدان
ويفنى اهلهما حتى يكون الله تعالى موجودا لا شيء معه وانه لا يجوز ان يخلد الله اهل الجنة في الجنة
واهل النار في النار وهذا رد ما اتفق المسلمون عليه ونقلوه نقلا وقال المسلمون كلهم الا جهما
ان الله يخلد اهل الجنة في الجنة ويخلد الكفار في النار واختلفت المرجية في فجار اهل
القبلة هل يجوز ان يخلدهم في النار ان ادخلهم في النار على خمسة اقاويل فزعمت الفرقة الاولى
اصحاب بشر المريسي انه محال ان يخلد الله الفجار من اهل القبلة في النار لقول الله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وانهم يصيرون الى الجنة ان ادخلهم الله النار لا محالة وهو
قول ابن الراوندي وزعمت الفرقة الثانية منهم اصحاب الجحدري ومحمد بن شبيب انه جائز
ان يدخلهم الله النار وجائز ان يخلدهم فيها ان ادخلهم وجائز ان لا يخلدهم وقالت الفرقة
الثالثة ان الله يدخل النار قوما من المسلمين الا انهم يخرجون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويصيرون الى الجنة لا محالة وقالت الفرقة الرابعة منهم اصحاب غيلان جائز ان يعذبهم
الله وجائز ان يعفو عنهم وجائز ان يخلدهم فان عذب احدا عذب من ارتكب مثل ما
ارتكبه وكذلك ان خلده وان عفا عن احد عفا عن كل من كان مثله وقالت
الفرقة الخامسة منهم جائز ان يعذبهم الله وجائز ان لا يعذبهم وجائز ان يخلدهم وان لا يخلدهم
وان يعذب واحدا ويعفو عمن كان مثله كل ذلك لله تعالى ان يفعله واختلفت المرجية
في الصغاير والكباير على مقالتين فقالت الفرقة الاولى كل معصية فهي كبيرة
وقالت الفرقة الثانية المعاصي ضربان صغاير وكباير واختلفت المرجية في غفران
الله الكباير بالتوبة وهل هو تفضل ام لا على مقالتين فقالت الفرقة الاولى منهم غفران
الله تعالى الكباير بالتوبة تفضل وليس باستحقاق وقالت الفرقة الثانية منهم غفران الله

الكبائر بالنول استحقاق واختلفت المرجئة في معاصي الانبيا هل هي كباير ام لا على
مقالتين فقالت الفرقة الاولى منهم معاصيهم كباير وجوزوا على الانبيا فعل الكباير من
القتل والزنا وغير ذلك وقالت الفرقة الثانية معاصيهم صغاير ليست بكباير واختلفت
المرجئة في الموازنة على مقالتين فقال قائلون منهم الايمان يحبط عقاب الفسق ولا يورث
منه وان الله لا يعذب موحدا وهذا قول مقاتل بن سليمن وقال قائلون منهم بتجويز عذاب
الموحدين وان الله يوازن حسناتهم بسياتهم فان رجحت حسناتهم ادخلهم الجنة وان رجحت
سياتهم على حسناتهم تفضل عليهم بالجنة وهذا قول ابن معاذ واختلفت المرجئة في اكفار
المتأولين على ثلاثة اقاويل فقالت الفرقة الاولى منهم لا نكفر احدا من المتاولين الا من
اجمعت الامة على اكفاره وقالت الفرقة الثانية منهم اصحاب ابن شمر انهم يكفرون
من رد قولهم في القدر والتوحيد ويكفرون الشاك في الشاك وقالت الفرقة الثالثة
منهم الكفر هو الجهل بالله فقط ولا يكفر بالله الا الجاهل به وهذا قول جهم بن صفوان
واختلفت المرجئة في عفو الله تعالى ما بينه وبين العباد من المظالم على مقالتين فقالت
الفرقة الاولى منهم ما كان من مظالم العباد فاما العفو عنهم من الله في القيامة
اذا جمع الله بينه وبين خصمه ان يعوض المظلوم بعوض فيهب ظالمه الجرم فيغفر
له وقالت الفرقة الثانية منهم ان العفو عن جميع المذنبين في الدنيا جايز في العقول
ما بينهم وما بين الله وما كان بينهم وبين العباد واختلفت المرجئة في التوحيد
فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة وسنشرح قول المعتزلة اذا انتهينا الى شرح
اقاويلهم وقال قائلون منهم بالتشبيه فهم ثلاث فرق فقالت الفرقة الاولى
منهم وهم اصحاب مقاتل بن سليمن ان الله تعالى جسم وان له جمة وانه على صورة الانسان
لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضا من يد ورجل ولسان وراس وعينين مصمت
وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه وقالت الفرقة الثانية اصحاب الجواربي
مثل ذلك غير انه قال اجوف من فيه الى صدره ومصمت ما سوى ذلك وقالت الفرقة
الثالثة منهم هو جسم لا كالاجسام واختلفت المرجئة في الرؤية على مقالتين

فمنهم من مال في ذلك الى قول المعتزلة ونفى ان يرى الباري بالابصار وقالت الفرقة الثانية
منهم ان الله يرى بالابصار في الاخرة واختلفت المرجئة في القران هل هو مخلوق
ام لا على ثلاث مقالات فقال قائلون منهم انه مخلوق وقال قائلون منهم انه غير مخلوق
وقال قائلون منهم بالوقف وانا نقول كلام الله تعالى ولا نقول انه مخلوق ولا غير مخلوق
واختلفت المرجئة هل للباري ماهية على مقالتين فقال قائلون لله ماهية لا ندركها
في الدنيا وانه يخلق لنا في الاخرة حاسة سادسة ندرك بها ماهيته وقال قائلون منهم
بانكار ذلك ونفيه واختلفت المرجئة في القدر فمنهم من مال الى قول المعتزلة في
القدر وسنشرح اقاويلهم في ذلك وقال قائلون بالاثبات وسنشرح ذلك اذا انتهينا
الى شرح قول الحسين بن محمد النجار في القدر واختلفت المرجئة في اسما الله وصفاته
فمنهم من مال الى قول المعتزلة في ذلك ومنهم من يقول بقول عبد الله بن كلاب وسنشرح
قول عبد الله بن كلاب اذا انتهينا اليه وسنشرح اقاويل المرجئة في لطيف الكلام
وغامضه ان شا الله هذا شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره اجمعت
المعتزلة على ان الله تعالى واحد ليس كمثله شي وهو السميع البصير وليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رايحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة
ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض
وليس بذي ابعاض واجزا وجوارح واعضا وليس بذي جهات ولا بذي يمين ولا شمال وامام
وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة
ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن ولا يوصف بشي من صفات الخلق الدالة على حدثهم
ولا يوصف بانه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد
ولا مولود ولا تحيط به الاقدار ولا تحجبه الاستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه
الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الافات ولا تحل به العاهات وكل ما خطر بالبال
وتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل اولا سابقا المحدثات موجودا قبل وجود المخلوقات
ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام

ولا يسمع بالأسماع بشيء لا أنه أشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء وأنه القديم وحده ولا
قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما
أنشأ وخلق ما خلق لم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شيء عليه بأهون من خلق
شيء آخر ولا بأصعب عليه منه لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات
ولا يصل إليه الأذى والآلام ليس بذي غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص
تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء فهذه جملة الخوارج وطوائف من
المرجئة وطوائف من الشيع وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين

القول في المكان اختلفت المعتزلة في ذلك فقال قائلون الباري بكل مكان بمعنى
أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة
أبو الهذيل والجعفران والإسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي وقال قائلون الباري
لا في مكان بل هو على ما لم يزل وهو قول هشام الفوطي وعباد بن سليمان وأبي زفر
وغيرهم من المعتزلة وقالت المعتزلة في قول الله تعالى الرحمن على العرش استوى يعني
استولى **القول في رؤية الباري تعالى** أجمعت المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى
بالأبصار واختلفت هل يرى بالقلوب فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة نرى الله بقلوبنا
بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا وأنكر هشام الفوطي وعباد بن سليمان ذلك **القول في أن الله تعالى
عالم قادر** اختلف الناس في ذلك فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون الباري
لم يزل عالما قادرا وأجمعت المعتزلة على أن الله تعالى لم يزل عالما قادرا حيا **واختلفت المعتزلة
في الباري تعالى هل يقال إنه لم يزل عالما بالأجسام وهل المعلومات معلومات قبل
كونها وهل الأشياء أشياء لم تزل قبل أن تكون** على سبع مقالات فقال هشام بن عمرو
الفوطي لم يزل الله عالما قادرا وكان إذا قيل له لم يزل الله عالما بالأشياء قال لا أقول إنه لم
يزل عالما بالأشياء وأقول لم يزل عالما أنه واحد لا ثاني له فإذا قلت لم يزل عالما بالأشياء
أثبتها لم تزل مع الله تعالى وإذا قيل له أتقول إن الله لم يزل عالما بما سيكون الأشياء قال إذا
قلت سيكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود وكان لا يسمي ما لم

يخلقه الله تعالى ولم يكن شيئا ويسمي ما خلقه الله وأعدمه شيئا وهو معدوم وكان أبو الحسين
الصالحي يقول إن الله تعالى لم يزل عالما بالأشياء في أوقاتها ولم يزل عالما أنها ستكون في أوقاتها
ولم يزل عالما بالأجسام في أوقاتها وبالمخلوقات في أوقاتها ويقول لا معلوم إلا موجود
ولا يسمي المعدومات معلومات ولا يسمي ما لم يكن مقدورا ولا يسمي الأشياء أشياء إلا إذا
وجدت ولا يسميها أشياء إذا عدمت وقال عباد بن سليمان لم يزل الله عالما بالأشياء ولم
يزل عالما بالجواهر والأعراض ولم يزل عالما بالأفعال ولم يزل عالما بالمخلوق ولم يقل إنه
لم يزل عالما بالأجسام ولم يقل إنه لم يزل عالما بالمفعولات ولم يقل إنه لم يزل عالما بالمخلوقات
وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم إنه لم يزل عالما بالألوان والحركات
والطعوم وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعراض وكان يقول المعلومات معلومات
لله قبل كونها وإن المقدورات مقدورات قبل كونها وإن الأشياء أشياء قبل أن
تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون
والأفعال أفعال قبل أن تكون ويأبى أن تكون الأجسام أجساما قبل كونها والمخلوقات
مخلوقات قبل أن تكون والمفعولات مفعولات قبل أن تكون وفعل الشيء عنده غيره
وكذلك خلقه غيره وكان إذا قيل له أتقول إن هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجودا
قال لا أقول ذلك وإذا قيل له أتقول إنه غيره قال لا أقول ذلك وقال قائلون منهم ابن الراوندي
إن الله تعالى لم يزل عالما بالأشياء على معنى أنه لم يزل عالما أنها ستكون أشياء وكذلك القول
عنده في الأجسام والجواهر المخلوقات إن الله لم يزل عالما أنها ستكون
الأجسام والجواهر المخلوقات وكان يقول إن المعلومات معلومات
لله قبل كونها إن إثباتها معلومات لله قبل كونها رجوعا إلى أن الله يعلمها قبل كونها
وإثبات المعلوم معلوما لزيد قبل كونه رجوعا إلى علم زيد به قبل كونه وإن المقدورات
مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكيناه عنه أنه قاله في المعلومات وكذلك
كلما تعلق بغيره كالمأمور به إنما هو مأمور به بوجود الأمر والمنهي عنه لوجود النهي
كان منهيا عنه وكذلك المراد لوجود الإرادة كان مرادا فهو مراد قبل كونه ويرجع

في ذلك الجبائي الارادة قبل كونه وكذلك القول في الامر والنهي وسائر ما يتعلق بغيره
وكان يزعم ان الاشيا انما هي اشيا اذا وجدت ومعنى انها اشيا انها موجودات وكذلك
كل اسم الاشيا اشتق بغيرها وهو رجوع اليها وخبر عنها فلا يجوز ان يسمى به قبل وجودها
ولا في حال عدمها وقال قايلون من المعتزلة ان المعلومات معلومات قبل كونها وان
المقدورات مقدورات قبل كونها وكذلك الاشيا اشيا قبل كونها ومنعوا ان يقال الاعراض اعراض
وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي اقول ان الله تعالى لم يزل عالما بالاشيا والجواهر والاعراض وكان
يقول الاشيا تعلم اشيا قبل كونها وتسمى اشيا قبل كونها والجواهر تسمى جواهر قبل كونها
وكذلك الحركات والسكون والالوان والطعوم والارادات والارايح وكان يقول ان
الطاعة تسمى طاعة قبل كونها وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها وكان
يقسم الاشيا على وجوه فما سمي به الشي لنفسه فواجب ان يسمى به قبل كونه كالقول
سواد انما سمي سوادا لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجواهر انما سمي جوهرا لنفسه وما
سمي به الشي لانه معلوم انه يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونها كالقول شي فان اهل
اللغة سموا بالقول شي كلما امكنهم ان يذكروه ويخبروا عنه وما سمي به الشي للفرق بينه
وبين اجناس اخر كالقول لون وما اشبه ذلك فهو مسمى بذلك قبل كونه وما سمي به الشي لعلة او حال
العلة قبل وجوده فواجب ان يسمى بذلك قبل وجوده كالقول مامور به انما قيل مامور به لوجود
الامر به فواجب ان يسمى مامورا به في حال وجود الامر وان كان غير موجود في حال وجود الامر
وكذلك ما يسمى به الشي لوجود علة بعد وجوده او قبله وما سمي به الشي لحدوثه ولانه فعل
فلا يجوز ان يسمى بذلك قبل ان يحدث فالقول مفعول ومحدث وما سمي به الشي لوجود علة فيه
فلا يجوز ان يسمى بها قبل وجود العلة فيه كالقول جسم وكالقول متحرك وما اشبه ذلك
وكان ينكر قول من يقول الاشيا اشيا قبل كونها ويقول هذه عبارة فاسدة لان كونها هو
وجودها ليس غيرها فاذا قال القايل الاشيا اشيا قبل كونها فكانه قال الاشيا قبل انفسها
وقال قايلون لم يزل الله تعالى يعلم عوالم واجساما لم يخلقها وكذلك لم يزل يعلم اشيا وجواهر
واعراضا لم يكن ولا تكون ولا نقول لم يزل يعلم مؤمنين وكافرين وفاعلين ولكن نقول انه كان شي

يعلم الله ان سيدله بصفات من الصفات فهل يعلمه بتلك الصفة اذا كانت تلك
الصفة مقدورة له اذ كان لم يزل مقدورا له قالوا ويستحيل ان يقال للانسان مؤمن في حال
كونه او كافر فلما استحال ان يوصف به في حال كونه فمستحيل ان يوصف به قبل كونه
ولما كان الله تعالى قد يسد به جسما طويلا لا يقال جسم طويل مقدور وهذا قول الشحام
وقد ناقض هؤلاء لان الجسم في حال كونه موجود مخلوق وهم لا يقولون انه موجود
مخلوق قبل كونه وقال قايلون لم يزل الله يعلم اجساما لم يكن ولا تكون ويعلم مؤمنين
لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين ومتحركين
وساكنين في الصفات قبل ان يخلقوا وقاسوا اقوالهم حتى قالوا معلومين معذبون
بين اطباق النيران في الصفات وان المؤمنين يثابون منعمون متنعمون في الجنان في
الصفات لا في الوجود اذ كان الله قادرا ان يخلق من نطفة فتيلا ومن بعضه فيما هو
مقدور معلوم وبلغني عن ابيب بن سهل الحرار انه كان يقول مخلوق في الصفات قبل
الوجود ويقول موجود في الصفات واختلفوا في معلومات الله ومقدوراته هل لها
كل او لا كل لها على مقالتين فقال ابو الهذيل ان لمعلومات الله كلا وجميعا ولما يقدر
الله عليه كل وجميع وان اهل الجنة ينقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائما وقال
اكثر اهل الاسلام ليس لمعلومات الله ولما يقدر عليه كل ولا غاية واختلفوا هل
لافعال الله تعالى اخر ام لا اخر لها فقال جهم بن صفوان لمقدورات الله تعالى ومعلوماته
غاية ونهاية ولافعاله اخر وان الجنة والنار تفنيان ويفنى اهلهما حتى يكون الله تعالى
اخرا لا شي معه كما كان اولا لا شي معه وقال اهل الاسلام جميعا ليس للجنة والنار اخر
وانهما لا يزالان باقيتين وكذلك اهل الجنة لا يزالون يتنعمون في الجنة واهل النار لا يزالون في النار يعذبون
وليس لذلك اخر ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية واختلف الذين قالوا لم يزل الله تعالى
عالما قادرا حيا من المعتزلة اهو عالم قادر حي بنفسه او بعلم وقدرة وحياة وما معنى القول
عالم قادر حي فقال اكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجية وبعض الزيدية ان
الله تعالى عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة واطلقوا ان لله علما بمعنى انه عالم وله

قدرة معنى انه قادر ولم يطلقوا ذلك على الشيء ولم يقولوا له حياة ولا قالوا سمع وبصر
وانما قالوا قوة وعلم لان الله تعالى اطلق ذلك ومنهم من قال له علم بمعنى معلوم وله
قدرة بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك وقال ابو الهذيل هو عالم بعلم هو هو وهو قادر
بقدرة هي هو وهو حي بحياة هي هو وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته
وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته هو وكان يقول اذا قلت ان
الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان او يكون
واذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا واثبت له قدرة هي الله تعالى ودللت على مقدور
واذا قلت لله حياة اثبت حياة هي الله ونفيت عن الله موتا وكان يقول لله وجه
هو هو فوجهه هو هو ونفسه هي هو وتاول ما ذكره الله من اليد انها نعمة
وتاول قول الله ولتصنع على عيني اي بعلمي وقال عباد هو عالم قادر حي ولا
اثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ولا اثبت سمعا ولا اثبت بصرا واقول هو عالم لا بعلم قادر
لا بقدرة حي لا بحياة سميع لا بسمع وكذلك سائر ما تسمى به من الاسماء التي تسمى بها لا
لفعله ولا لفعل غيره وكان ينكر قول من قال انه عالم قادر حي لنفسه او لذاته وينكر
ذكر النفس وذكر الذات وينكر ان يقال ان لله علما او قدرة او سمعا او بصرا او حياة
او قدما وكان يقول قولي عالم اثبات اسم لله ومعه علم بمعلوم وقولي قادر
اثبات اسم لله ومعه علم بمقدور وقولي حي اثبات اسم لله ولا ينكر ان يقال ان
للباري وجها ويدين وعينين وجنبا وكان يقول اقرا القرآن وما قال الله
تكلم به ولا اطلق ذلك بغير قراءة وينكر ان يكون معنى القول في الباري انه عالم معنى
القول فيه انه قادر وان يكون معنى القول فيه انه قادر معنى القول فيه انه حي وكذلك
صفات الله التي لا يوصف بها الا لنفسه كالقول سميع ليس معناه انه بصير ولا معناه عالم
وقال ضرار معنى ان الله عالم انه ليس بجاهل ومعنى انه قادر ليس بعاجز ومعنى انه حي
انه ليس بميت وقال النظام معنى قولي عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى
قولي قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قولي حي اثبات ذاته ونفي الموت عنه

وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب وكان يقول ان صفات الذات
انما اختلفت لاختلاف ما ينفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم
وغير ذلك لا لاختلاف ذكره في نفسه وقال غيره من المعتزلة انما اختلفت الاسماء والصفات
لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه وكان يقول ذكر الله تعالى الوجه على
التوسع لانه له وجها في الحقيقة وانما معنى ويبقى وجه ربك ويبقى ربك ومعنى اليد
النعمة وقال الاخرون من المعتزلة انما اختلفت الاسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي
تقع عندها وذلك انا اذا قلنا ان الله عالم افدناك علما به وانه خلاف ما لا يجوز ان يعلم وافدناك
اكذاب من زعم انه جاهل ودللناك على ان له معلومات هذا معنى قولنا ان الله عالم فاذا قلنا
ان الله قادر افدناك علما بانه خلاف ما لا يجوز ان يقدر واكذاب من زعم انه عاجز ودللناك
على ان له مقدورات واذا قلنا انه حي افدناك علما بانه خلاف ما لا يجوز ان يكون حيا واكذبنا
من زعم انه ميت وهذا معنى القول انه حي وهذا قول الجبائي [illegible] وقال ابو الحسين الصالحي
معنى قولي ان الله عالم لا كالعلماء قادر لا كالقادرين حي لا كالاحياء انه شيء لا كالاشياء
وكذلك كان قوله في سائر صفات النفس وكان اذا قيل له افتقول ان معنى انه عالم لا كالعلماء
معنى انه قادر لا كالقادرين قال نعم ومعنى ذلك انه شيء لا كالاشياء وكذلك قوله في سائر
صفات النفس وكان يقول ان معنى شيء لا كالاشياء معنى عالم لا كالعلماء وحكي
عن معمر انه كان يقول ان الباري عالم بعلم وان علمه كان علما له لمعنى والمعنى كان
لمعنى لا الى غاية وكذلك كان قوله في سائر الصفات وحكى ذلك ابو عمر الفراهي عن
محمد بن عيسى السيرافي ان معمرا كان يقوله وقال قائلون من البغداديين ليس معنى ان
الباري عالم معنى قادر ولا معنى حي ولكن معنى ان الباري حي معنى انه قادر ومعنى
انه سميع معنى انه عالم بالمسموعات ومعنى انه بصير عالم بالمبصرات وليس معنى قادر عند
هؤلاء معنى حي ولا معنى عالم قادر وكذلك ليس معنى القول في الباري انه قدير معنى انه
عالم ولا معنى انه حي قادر

هذا شرح قول عبد الله بن كلاب في الاسماء والصفات

قال عبد الله بن كلاب لم يزل الله عالما قادرا حيا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا

متكبراً جباراً كريماً جواداً واحداً احداً صمداً فرداً باقياً اولاً رباً الهاً مريداً كارهاً راضياً
عمن يعلم انه يموت مؤمناً وان كان اكثر عمره كافراً ساخطاً على من يعلم انه يموت كافراً
وان كان اكثر عمره مؤمناً محباً مبغضاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً رحماناً بعلم وقدرة
وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وارادة وكراهة
ورضا وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة وانه قائم لم يزل
باسمائه وصفاته وكان يقول معنى ان الله عالم ان له علماً ومعنى انه قادر ان له
قدرة ومعنى انه حي ان له حياة وكذلك القول في سائر اسمائه وصفاته وكان يقول
ان اسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره وانها قائمة بالله ولا يجوز ان تقوم بالصفات
صفات وكان يقول ان وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له وكذلك يداه
وعينه وبصره صفات له لا هي هو ولا غيره وان ذاته هي هو ونفسه هي هو وانه موجود
وشيء لا بمعنى له كان شيئاً وكان يزعم ان صفات البارئ لا تتغاير وان العلم لا
هو القدرة ولا غيرها وكذلك كل صفة من صفات الذات لا هي الصفة الاخرى
ولا غيرها واختلف اصحاب عبد الله بن كلاب في القول بان الله قديم لم يزل قديماً
بقدم على مقالتين فمنهم من زعم ان الله تعالى قديم لا بقدم ومنهم من زعم انه قديم
بقدم واختلفوا هل يطلقون في الصفات انها لا هي الموصوف ولا غيره ام لا يطلقون
ذلك فقال قائلون ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره وقال قائلون لا يقال الصفات
هي الموصوف ولا يقال هي غيره وامتنعوا من ان يقولوا ان الصفات لا هي الموصوف ولا
هي غيره واختلف مثبتو الصفات ولم يقولوا هي البارئ ولا هي غيره هل الصفات
تتغاير وهل كل صفة منها هي غير الصفة الاخرى ام ليست غيرها على ثلاث مقالات
فقال بعضهم الصفات تتغاير وهي اعيان وليس هي مع ذلك غير البارئ وقال قائلون
كل صفة لا هي البارئ ولا غيره وقال قائلون كل صفة لا يقال هي الاخرى ولا يقال هي
غيرها ولم يقولوا لا هي الاخرى ولا غيرها ولم يقولوا هي الاخرى ولا غيرها واختلف
المثبتون لعلم البارئ تعالى اهو هو ام ليس هو على مقالتين فقال سليمن بن جرير وجه بلغ مقابلة

الله هو الله وعلمه ليس هو وقال بعضهم وجه الله صفة لا يقال هي هو ولا يقال غيره
وامتنعوا ان يقولوا لا هي هو ولا غيره واختلفوا في صفات البارئ هل يقال انها
اشياء او لا يقال انها اشياء على ثلاث مقالات فقال سليمن بن جرير علم البارئ شيء
وقدرته شيء وحياته شيء ولا اقول صفاته اشياء وقال بعض اصحاب الصفات صفات
البارئ اشياء وقال بعضهم لا اقول العلم شيء ولا اقول الصفات اشياء لاني اذا قلت البارئ
شيء بصفاته استغنيت عن قول صفاته اشياء واختلف اصحاب الصفات في صفات
البارئ هل هي قديمة او محدثة على مقالتين فقال قائلون ان صفات البارئ
قديمة وقال قائلون اذا قلنا ان البارئ قديم بصفاته استغنينا عن ان نقول الصفات
قديمة وقالوا لا يقال ان الصفات قديمة ولا يقال انها محدثة واختلفوا في اسم
البارئ تعالى هل هو البارئ ام غيره على اربع مقالات فقال قائلون اسماؤه هي
هو والى هذا القول يذهب اكثر اصحاب الحديث وقال قائلون من اصحاب ابن
كلاب ان اسماء الرب لا هي البارئ ولا غيره وقال قائلون من اصحابه اسماء البارئ
لا يقال هي البارئ ولا يقال هي غيره وامتنعوا من ان يقولوا لا هي البارئ ولا غيره
وقال قائلون اسماء البارئ هي غيره وكذلك صفاته وهذا قول المعتزلة والخوارج
وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية واختلف الذين لم يقولوا الاسماء والصفات
هي البارئ في الاسماء والصفات ما هي على مقالتين فقالت المعتزلة والخوارج
الاسماء والصفات هي الاقوال وهي قولنا الله عالم قادر وما اشبه ذلك وقال عبد الله
ابن كلاب اسماء الله هي صفاته وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر
صفاته واختلف الناس في القول ان الله لم يزل سميعاً بصيراً على اربع مقالات
فحكى جعفر بن حرب عن ابي الهذيل انه قال لا اقول ان الله لم يزل سميعاً بصيراً الا على
ان سيسمع وسيبصر لان ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر واظن الحاكي هذا عن ابي الهذيل
كان غالطاً وقال عباد بن سليمن لا اقول ان البارئ لم يزل سميعاً بصيراً لان ذلك يقتضي
وجود المسموع والمبصر لان قولي ان الله سميع بصير اثبات اسم لله وعلم بمسموع والقول

بصير اثبات اسم لله ومعه علم بمبصر وكان يقول السميع لم يزل وسميع لم يزل قال ولا اقول
لم يزل السميع ولا اقول لم يزل سميعًا وقال النظام واكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة
وكثير من الزيدية وعبد الله بن كلاب واصحابه ان الله لم يزل سميعًا بصيرًا ومن اثبت
من المعتزلة علم الباري هو الباري فان معنى قولي عالم اثبات علم هو الله وانفي
عن الله جهلًا وكذلك يقول في سمعه وبصره وان معنى قولي سميع انني اثبت سميعًا هو
الله وانفي عن الله الصمم وان معنى قولي بصير هو الله وانفي عن الله العمى ومن قال ان
الباري عالم بنفسه فكذلك يقول سميع بصير لا بسمع ولا ببصر وان القول عالم اثبات
علم لله ومعه علم بمعلوم وكذلك يقول سميع اثبات اسم لله ومعه علم بمسموع
وقولي بصير اثبات اسم لله ومعه علم بمبصر ومن قال معنى عالم اثبات ذات الباري
ونفي الجهل وكذلك يقول معنى سميع بصير اثبات ذات الباري ونفي الصمم والعمى
عنها ومن قال معنى عالم انه ليس بجاهل فكذلك يقول معنى سميع بصير انه ليس باصم
ولا اعمى ومن قال اختلاف القول عالم قادر لاختلاف ما نفينا عن الله من الجهل والعجز
وكذلك يقول اختلاف القول سميع بصير لاختلاف ما نفينا عن الله من الصمم والعمى
ومن قال اختلاف القول عالم قادر لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف الفوائد
وكذلك يقول اختلاف القول سميع بصير لاختلاف المسموع والمبصر او لاختلاف
الفوائد التي تقع عند قولنا سميع بصير واختلف الناس هل يقال ان الله لم يزل سميعًا
بصيرًا هل يقال لم يزل سامعًا مبصرًا ام لا يقال ذلك على مقالتين فقال الاسكافي
والبغداديون من المعتزلة ان الله لم يزل سميعًا بصيرًا سامعًا مبصرًا يسمع الاصوات
والكلام ومعنى ذلك انه يعلم الاصوات والكلام وان ذلك لا يخفى عليه لأن معنى
سميع بصير عنده وعند من وافقه انه لا يخفى عليه المسموعات والمبصرات وقال
الجبائي لم يزل الله سميعًا بصيرًا وامتنع ان يكون لم يزل سامعًا مبصرًا ومن ان يكون
لم يزل يسمع لأن سامعًا ومبصرًا يقتضي مسموعًا ومبصرًا فلما لم يجز ان يكون المسموعات
والمبصرات لم يزل موجودات لم يجز ان يكون لم يزل سامعًا مبصرًا او سميع بصير لا به آفة

زعم انه مسموع ومبصر لانه يقال للسالم سميع بصير وان لم يحضره ما يسمعه ويبصره ولا
يقال للنائم سامع مبصر وكان يقول ان معنى قولي ان الله سميع اثبات لله وانه بخلاف ما لا
يجوز ان يسمع وذلك انه علم ان المسموعات اذا كانت سمعها ويكذب من زعم انه اصم
وكان يقول ان الله انه بصير على وجهين يقال بصير بمعنى عليم كما يقال رجل بصير بصناعته
اي عالم بها وبصير بمعنى انه يثبت ذاته ويوجب انه بخلاف ما لا يجوز ان يبصر ويدل على
ان المبصرات اذا كانت ابصرها ويكذب من زعم انه اعمى واختلف الناس في معنى
القول بان الله تعالى انه حي هل هو معنى انه قادر ام لا على مقالتين فقالت المعتزلة من
البصريين واكثر الناس يقول ليس معنى القول ان الله حي معنى القول انه قادر وقالت
طوائف من المعتزلة البغداديين منهم الاسكافي وغيره معنى القول حي انه قادر
واختلف الناس هل يقال لم يزل الله غنيًا عزيزًا عظيمًا جليلًا كبيرًا سيدًا مالكًا قاهرًا
عاليًا في القول ان الله غني عزيز جليل عظيم كبير سيد مالك قاهر عال هل
قيل لله عزة وعظمة وجلال وكبرياء وسؤدد وملك وربوبية وقهر وعلو ام
لم يقل ذلك على خمس مقالات فقالت المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير
من الزيدية ان الله غني عزيز عظيم جليل كبير سيد جبار متكبر رب مالك قاهر
عال لا بعزة وعظمة وجلال وكبرياء وسؤدد وربوبية وقهر وكذلك قالوا في
القول انه واحد فرد موجود رفيع باق انه لم يوصف بذلك لالهية وبقاء ووحدانية ووجود
وكذلك سائر الصفات التي ليست صفات ولم يوصف بها لمعان واما ابو الهذيل
من المعتزلة فانه اثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء وكذلك في سائر الصفات
التي يوصف بها لنفسه وقال هي الباري كما قال في العلم والقدرة فاذا قيل له العلم
هو القدرة قال اخطأ ان يقال هو القدرة واخطأ ان يقال هو غير القدرة وهذا نحو ما
انكر من قول عبد الله بن كلاب واما النظام فانه رجع في اثباته ان الباري
عزيز الى اثبات ذاته ونفي الذلة عنه وكذلك قوله فيما يوصف به الباري لذاته على
قبل الرسل واما عباد فكان لا يقبل عن القول عزيز قال اثبات اسم لله ونفي

اكثر من هذا وكذلك جوابه في عظيم والكبير وقال ابن كلاب ما حكيناه عنه
قبل هذا الموضع واختلف عنه في الالهية فمن اصحابه من يثبت الالهية معنى ومنهم من
لا يثبتها معنى واختلفوا في القول انه كريم هل هو من صفاته لنفسه ام لا على
اربع مقالات فقال عيسى الصوفي في الوصف لله بانه كريم انه من صفات الفعل
والكرم هو الجود وكان اذا قيل له افتقول ان الله لم يزل غير كريم امتنع من ذلك وكذلك
كان يقول في الاحسان انه من صفات الفعل ويمتنع من القول انه لم يزل غير محسن وكذلك
جوابه في العدل والتكرم وقال الاسكافي الوصف بانه كريم يحتمل وجهين احدهما
صفة ذات اذا كان الكرم بمعنى الجود والاخر صفة نفسه اذا اريد به الرفيع العالي على الاشيا
لنفسه وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي الوصف لله بانه كريم على وجهين فالوصف
له بانه كريم بمعنى عزيز من صفات الله لنفسه والوصف له بانه كريم بمعنى انه جواد
معطي من صفات الفعل وقال ابن كلاب الوصف لله ليس من صفات الفعل واختلفوا
في صفات الفعل عندهم من العدل والاحسان وما اشبه ذلك هل يقال لم يزل الله غير
محسن اذا كان للاحسان فاعلا وغير عادل اذا كان للعدل فاعلا على مقالتين فمنهم
من كان اذا قيل له اذا قلت ان الاحسان فعل وظننت ان العدل فعل فقل ان الله تعالى لم
يزل غير محسن ولا عادل قال نقول انه لم يزل غير محسن ولا مسيء وغير عادل ولا جائر حتى
يزول الايهام ولم يزل غير صادق ولا كاذب وهذا قول الجبائي وكان عباد يقول
اذا قيل له ان الله لم يزل محسنا عادلا فالا اقول ذلك فان قيل له لم يزل خالقا انكر
ذلك واذا قيل له لم يزل غير خالق انكر ذلك وجميع المعتزلة الا ان نكروا ان يكون الله لم يزل غير
خالق ولا رازق ولا فاعل وكذلك كل ما البس فيه نعته ابهاما من صفات الفعل المشتق
منه كالقول محيي مميت باعث وارث وما اشبه ذلك واختلف المتكلمون في
معنى القول في الله انه قديم انه لم يزل كائنا لا الى اول وانه المتقدم لجميع المحدثات الى
غاية وقال عباد بن سليمان معنى قولنا في الله انه قديم ان الله لم يزل هو انه قديم وانكر عباد
القول بان الله كاين متقدم للمحدثات وقال الا[illegible] تعالى ذلك وقال بعض البغداديين

معنى قديم انه الله وقال عبد الله بن كلاب معنى قديم ان له قدما وقال ابو الهذيل معنى ان الله
قديم اثبات قدم لله هو الله وحكي عن معمر انه قال لا اقول ان الباري قديم الا اذا
حدث المحدث وحكي عن بعض المتفلسفين انه قال لا اقول ان الباري قديم بوجه من
الوجوه واختلف المتكلمون هل يسمى الباري شيئا ام لا على مقالتين فقال جهم وبعض
الزيدية ان الباري لا يقال انه شيء لان الشيء هو المخلوق الذي له مثل وقال المسلمون كلهم ان
الباري شيء لا كالاشياء واختلفت المعتزلة في القول ان الله غير الاشياء على اربع مقالات فقال
قائلون ان الباري غير الاشياء وزعم ان معنى القول في الله انه شيء انه غير الاشياء بنفسه
ولا يقال انه غير الاشياء بغيرية والقائل بهذا القول عباد بن سليمان وقال قائلون الباري غير الاشياء والاشياء
غيره فهو غير الاشياء لنفسه وانفسها والقائل بهذا الجبائي وقال قائلون ان الباري غير
الاشياء بغيرية لا لنفسه وزعم صاحب هذا القول ان الغيرية صفة للباري لا هي الباري ولا غيره والقائل
بهذا القول هو قول [illegible] وكان يزعم ان الجواهر تتغاير بغيرية [illegible] ولا تتغاير وان
الاعراض لا تتغاير وكان يقول في صفات الانسان انها ليست هي الانسان ولا هي غيره كما يقول
ذلك في صفات الباري وقال قائلون قولنا ان الباري غير الاشياء انما معناه انه ليس هو الاشياء
واختلفوا في معنى القول ان الله تعالى جواد وهل الوصف له بالكرم من صفات النفس او من صفات الفعل
على ثلاث مقالات فقال قائلون وهم المعتزلة وطوائف من غيرهم ان الوصف لله بالجود
من صفات الفعل وان الله فاعل الجود وقد كان غير فاعل له وقال الحسين بن محمد النجار
الله لم يزل جوادا بنفي البخل عنه ولم يثبت له جودا كان به جوادا وقال عبد الله بن كلاب
لم يزل الله جوادا واثبت الجود صفة لله لا هي هو ولا هي غيره واختلف المتكلمون هل يكون
علم الله على شرط على مقالتين فقال كثير من المتكلمين من معتزلة البصرة والبغداديين
الا هشاما وعبادا ان الله يعلم انه يعذب الكافر ان لم يتب من كفره وانه لا يعذبه ان تاب
من كفره ومات تائبا غير مجنون ولا اثم وقال هشام الفوطي وعباد لا يجوز ذكر ما فيه من
الشرط والله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه يعلم على شرط ويخبر على شرط ويجوز في القوم على
شرط والشرط في المخبر عنه ويعلم على [illegible] الشرط في المعلوم واختلفوا في القول ان الله عالم

حي قادر سميع بصير وهل يقال ذلك في الله على الحقيقة ام لا وهل يقال ذلك في الانسان في الحقيقة

ام لا على ست مقالات فقال اكثر المعتزلة ان الله قادر سميع بصير في الحقيقة ولم يسموا ان يقولوا انه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس وقال عباد لا اقول ان الله عالم في حقيقة القياس لاني لو قلت ان الله عالم في حقيقة القياس لكان لا عالم الا هو وكذلك قوله في قادر حي سميع بصير وكان يقول القديم لم يزل في حقيقة القياس لان القياس يعكس كان القديم لم يزل ومن لم يزل قديم فلو كان الباري عالما في حقيقة القياس لكان لا عالم الا هو وحكي عن بعض الفلاسفة انه لا يشترك بين الباري وغيره في هذه الاسما ولا يسمي الباري عالما ولا يسميه قادرا ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ويقول انه لم يزل وقال بعض اهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الايادي ان الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة وكذلك في ساير الصفات وقال الناشي الباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل كبير فاعل في الحقيقة والانسان عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان شيء موجود في المجاز وكان يزعم ان الباري غير الاشياء والاشياء غيره في الحقيقة ويزعم ان النبي عليه السلام صادق في الحقيقة فاعل في المجاز وكان يقول ان الاسم اذا وقع على المسميين فلا يخلو ان يكون وقع عليهما لاشتباههما كقولنا جوهر وجوهر ودم ودم ولاشتباه ما احتملته ذاتاهما من المعنى كقولنا متحرك ومتحرك واسود واسود او لمضاف اضيفا اليه ميزا منه لولاه ما كانا كذلك كقولنا محسوس ومحسوس او لانه في احدهما بالمجاز وفي الاخر بالحقيقة كقولنا للصنم المجتلب من معدنه صنم وتسميتنا الانسان وهل الاسم فاذا قلنا ان الباري عالم قادر سميع بصير فلا يجوز ان يكون وقعت هذه الاسما عليه لمشابهته لغيره ولا يجوز ان يكون وقعت عليه لمعان قامت بذاته ولا يجوز ان يكون وقعت عليه لمضاف اضيف الباري اليه لانه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قبل كون الاشيا فلم يبق الا ان الاسما وقعت عليه وهي فيه بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز وكذلك يستدل بالافعال المحكمة على ان الباري عالم قادر حي سميع بصير لان الانسان لا يظهر منه الافعال المحكمة وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة وقال اكثر اهل الكلام ان الباري قادر حي سميع في الحقيقة والانسان ايضا سميع بصير

الاسما في الحقيقة

القول في الباري انه متكلم

اختلفت المعتزلة في ذلك فمنهم من اثبت الباري متكلما ومنهم من امتنعوا ان يثبت الباري متكلما وقال الواسية متكلما انه متفعل لا والقايل بهذا الاسكافي وعباد بن سليمن وانكرت المعتزلة باسرها ان يكون الله لم يزل مريدا للمعاصي وانكروا جميعا ان يكون الله لم يزل مريدا للطاعة وانكرت المعتزلة باسرها ان يكون الله لم يزل متكلما راضيا ساخطا محبا مبغضا منعما رحيما مواليا معاديا جوادا حليما عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارا مصورا محييا مميتا امرا ناهيا مادحا ذاما وزعموا باجمعهم ان ذلك اجمع من صفات الله التي يوصف بها لفعله وزعموا ان ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي وما اشبه ذلك لم يجز ان يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده لانه لما وصف بانه عالم لم يجز ان يوصف بانه جاهل ولا بالقدرة على ان يجهل وما وصف الباري بضده او بالقدرة على ضده فهو من صفات الافعال وذلك انه لما وصف بالارادة وصف بضدها من الكراهة وزعموا انه لما وصف بالبغض وصف بضده من الحب ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور

واختلفت المعتزلة في صفات الافعال كالقول خالق رازق محسن جواد وما اشبه ذلك هل يقال ان الباري لم يزل غير خالق ولا رازق ولا جواد ام لا على ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون انه لا يقال ان الباري لم يزل خالقا ولا يقال لم يزل غير خالق ولا يقال لم يزل رازقا ولا يقال لم يزل غير رازق وكذلك قولهم في ساير صفات الافعال والقايل بهذا عباد بن سليمن والفرقة الثانية منهم يزعمون ان الباري لم يزل غير خالق ولا رازق فاذا قيل لهم فلم يزل غير عادل قالوا لم يزل غير عادل ولا جاير ولم يزل غير محسن ولا مسي ولم يزل غير صادق ولا كاذب قالوا لانا اذا قلنا لم يزل غير صادق وسكتنا اوهمنا انه كاذب وكذلك اذا قلنا لم يزل غير حليم وسكتنا اوهم انه سفيه ولكن نفصل فيما يقع عنده الايهام فنقول لم يزل غير خالق ولا رازق والقايل بهذا الجبايي والفرقة الثالثة منهم يزعمون ان الباري تعالى لم يزل غير خالق ولا رازق ولا يقولون لم يزل غير عادل ولا محسن ولا جواد ولا صادق ولا حليم على تفصيل ولا على اطلاق لان ذلك زعموا من الايهام وهذا قول معتزلة البغداذيين

وطوايف من معتزلة البصريين واختلفت المعتزلة هل يقال لله تعالى علم وقدرة ام لا
وهم اربع فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون انا نقول ان الباري عالم ونرجع الى انه
عالم ونقول له قدرة ونرجع الى انه قادر وزعموا ان الله اطلق العلم والقدرة فقال انزله بعلمه واطلق
القدرة فقال اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة ولم يطلقوا هذا في شيء
من صفات الذات ولم يقولوا حياة بمعنى حي ولا سمع بمعنى سميع وانما اطلقوا ذلك
في العلم والقدرة من صفات الذات والقايل بهذا النظام واكثر معتزلة البصريين
واكثر معتزلة البغداديين والفرقة الثانية منهم يقولون لله علم بمعنى معلوم
وله قدرة بمعنى مقدور وذكروا ان الله قال ولا يحيطون بشيء من علمه اراد من معلومه
والمسلمون اذا راوا المطر قالوا هذه قدرة الله اي مقدوره ولم يقولوا ذلك في شيء من
صفات الذات الا في العلم والقدرة والفرقة الثالثة منهم يزعمون ان لله علما هو
هو وقدرة هي هو وحياة هي هو وسمعا هو هو وكذلك قالوا في ساير صفات الذات
والقايل بهذا القول ابو الهذيل واصحابه والفرقة الرابعة منهم يزعمون انه لا يقال
لله علم ولا يقال قدرة ولا يقال سمع ولا بصر ولا يقال لا علم له ولا قدرة له وكذلك قالوا في
ساير صفات الذات والقايل بهذه المقالة العبادية اصحاب عباد بن سليمن واختلفوا
هل يقال لله وجه ام لا وهم ثلاث فرق فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان لله وجها
هو هو والقايل بهذا ابو الهذيل والفرقة الثانية منهم يزعمون انا نقول وجه توسعا
ونرجع الى اثبات الله لا الى ان له وجها هو هو وذلك ان العرب تقيم الوجه مقام الشيء
فيقول القايل لولا وجهك لم افعل اي لولا انت لم افعل وهذا قول النظام واكثر
معتزلة البصريين وقول معتزلة البغداديين والفرقة الثالثة منهم ينكرون
ذكر الوجه ان يقولوا لله وجه فاذا قيل لهم اليس قد قال الله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه قالوا نحن نقرأ القران فاما ان نقول من عند ان نقرا القران ان لله وجها
فلا نقول ذلك والقايلون بهذه المقالة العبادية اصحاب عباد القول في ان الله مريد
اختلفت المعتزلة في ذلك على خمسة اقاويل فالفرقة الاولى منهم اصحاب ابي الهذيل

يزعمون ان ارادة الله غير مراده وغير امره وان ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة
بل هي مع قوله لها كوني خلق لها وارادته الايمان ليست بمخلوقة وهي غير الامر به وارادة
الله قايمة به لا في مكان وقال بعض اصحاب ابي الهذيل بل ارادة الله موجودة لا في
مكان ولم يقل هي قايمة بالله تعالى والفرقة الثانية منهم اصحاب بشر بن المعتمر
يزعمون ان ارادة الله على ضربين ارادة وصف بها في ذاته وارادة وصف بها وهي فعل ١٨١
من افعاله وان ارادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد والفرقة الثالثة
منهم اصحاب ابي موسى المردار فيما حكى ابو الهذيل عن ابي موسى انه كان يزعم
ان الله اراد معاصي العباد بمعنى انه خلى بينهم وبينها وكان ابو موسى يقول خلق
الشيء غيره والخلق مخلوق والفرقة الرابعة منهم اصحاب النظام يزعمون ان
الوصف لله بانه مريد لتكوين الاشيا معناه انه كونها وارادته للتكوين هي التكوين والوصف
له بانه مريد لافعال عباده معناه انه امر بها والامر بها غيرها قالوا وقول الله يريد الساعة ان
يقيم القيامة ومعنى ذلك انه حاكم بذلك مخبر به والى هذا القول يميل البغداديون من
المعتزلة والفرقة الخامسة منهم اصحاب جعفر بن حرب يزعمون ان الله اراد ان
يكون الكفر مخالفا للايمان واراد ان يكون قبيحا غير حسن والمعنى انه حكم ان
ذلك كذلك القول في كلام الله تعالى اختلفت المعتزلة في كلام الله تعالى هل هو
جسم ام ليس بجسم وفي خلقه على ستة اقاويل فالفرقة الاولى منهم يزعمون ان
كلام الله جسم وانه مخلوق وانه لا شيء ولا جسم والفرقة الثانية منهم يزعمون
ان كلام المخلوق عرض وهو حركة لانه لا عرض عندهم الا الحركة وان كلام الله
جسم وان ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه
وانما يفعل الانسان القراءة والقراءة الحركة وهي غير القران وهذا قول النظام واصحابه
واحال النظام ان يكون كلام الله في اماكن كثيرة او في مكانين في وقت واحد وزعم انه
في المكان الذي خلقه الله فيه والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون ان القران مخلوق
لله وهو عرض وابوا ان يكون جسما وزعموا انه يوجد في اماكن كثيرة في وقت واحد اذا

تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته وكذلك اذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك
اذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد في الاماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة
ولا يجوز عليه الانتقال والزوال وهذا قول ابي الهذيل واصحابه وكذلك قوله في كلام
المخلوق انه جائز وجوده في اماكن كثيرة في وقت واحد والفرقة الرابعة منهم
يزعمون ان كلام الله عرض وانه مخلوق واحالوا ان يوجد في مكانين في وقت ١٨٤
واحد وزعموا ان المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره
وهذا قول جعفر بن حرب واكثر البغداديين والفرقة الخامسة منهم اصحاب
معمر يزعمون ان القرآن عرض والاعراض عندهم قسمان قسم منها يفعله الاحياء وقسم
منها يفعله الاموات محال ان يكون ما يفعله الاموات فعلا للاحياء والقرآن مفعول
وهو عرض ومحال ان يكون الله فعله في الحقيقة لانهم يحيلون ان يكون الله فعل
الاعراض وزعموا ان القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه ان سمع من شجرة فهو فعل
لها وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه والفرقة السادسة يزعمون ان كلام
الله عرض مخلوق وانه يوجد في اماكن كثيرة في وقت واحد وهذا قول
الاسكافي واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى ام لا وانه انما يوجد في وقت ما خلقه
الله ثم عدم بعد ذلك واختلفت المعتزلة هل مع قراءة القارئ كلام غيره وكلام
نفسه كلام غيرهما على مقالتين فزعمت فرقة منهم ان مع القارئ كلام
غيره وكلام نفسه كلاما غيرهما وزعمت فرقة اخرى منهم ان القراءة هي
الكلام واختلف الذين زعموا ان مع القراءة كلاما على مقالتين فزعمت الفرقة
الاولى منهم ان القراءة كلام وان القارئ يلحن في قراءته وليس يجوز اللحن الا في كلام
وهو ايضا متكلم وان قرأ كلام غيره ومحال ان يكون متكلما بكلام غيره فلا
محالة ان يكون قراءته هي كلامه وقالت الفرقة الثانية القراءة صوت والكلام
حروف والصوت غير الحروف واختلفت المعتزلة في الكلام هل هو حروف ام لا
على مقالتين فزعمت فرقة منهم ان كلام الله حروف وزعم آخرون منهم ان كلام الله

[illegible]

تعالى ليس بحروف واختلفت المعتزلة في الكلام هل هو موجود مع كتابته ام لا
على مقالتين فزعمت فرقة منهم انه الكلام يوجد مع كتابته في مكانها كما يجامع ١٨٥
القراءة في موضعها وزعمت فرقة اخرى منهم ان الكتابة رسوم دالة عليه وليس
موجودا معها واختلفت المعتزلة هل يقال ان الباري محيل ام لا وهم فرقتان فزعمت
فرقة منهم ان الباري محيل بخلق الحيل محيل والقائل بهذا القول الجبائي ومن قال بقوله وزعمت
فرقة اخرى منهم ان الباري لا يجوز ان يوصف محيلا لخلق الحيل كما لا يكون والدا لخلق
الولد واختلفت المعتزلة في معنى القول ان الله خالق فهم فرقتان فزعمت فرقة منهم
ان معنى القول في الله انه خالق انه فعل الاشياء مقدرة وان الانسان اذا فعل الافعال مقدرة
فهو خالق وهذا قول الجبائي واصحابه وزعمت الفرقة الثانية منهم ان معنى
القول في الله تعالى انه خالق انه فعل لا بآلة ولا قوة مخترعة فمن فعل لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو
خالق لفعله ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله واجمعت المعتزلة باسرها على
انكار العين واليد واختلفوا في ذلك على مقالتين فمنهم من انكر ان يقال لله يدان وانكر ١٨٦
ان يقال انه ذو عينين وان له عينين ومنهم من زعم ان لله يدا وان له يدين وذهب
في معنى ذلك الى ان اليد نعمة وذهب في معنى العين الى انه اراد العلم وانه عالم وتأول
قول الله تعالى ولتصنع على عيني اي بعلمي واختلفت المعتزلة في الباري هل يقال انه وكيل
وانه لطيف على مقالتين فمنهم من زعم ان الباري لا يقال انه وكيل وانكر قائل هذا
ان يقول حسبنا الله ونعم الوكيل مع علمه انه يقرأ القرآن وانكر ايضا ان يقال لطيف
دون ان يوصل ذلك فيقال لطيف بالعباد والقائل بهذا القول عباد بن سليمان ومنهم من
اطلق وكيلا واطلق لطيفا ولم يقيد واختلفت المعتزلة هل يقال ان الباري قبل
الاشياء او يقال قبل وسكت على ذلك على ثلاث مقالات فزعمت الفرقة الاولى منهم
وهم العبادية اصحاب عباد بن سليمان ان الباري يقال انه قبل ولا يقال انه قبل الاشياء ولا
يقال بعد الاشياء كما لا يقال انه اول الاشياء وزعمت الفرقة الثانية منهم وهم اصحاب ١٨٧
ابي الحسين الصالحي ان الباري لم يزل قبل الاشياء مع الامر قالوا ولا نقول انه لم يزل قبل الاشياء

بنصب اللام وزعمت الفرقة الثانية منهم وهم الاكثرون عددًا ان الباري لم يزل قبل الاسما
وان ذلك يطلق بنصب اللام من قبل واختلفت المعتزلة هل يجوز ان يسمى الباري عالمًا من
استدل على انه عالم بظهور افعاله عليه وان لم يات سمع من قبل الله تعالى بان نسميه
بهذه الاسماء ام لا على مقالتين فزعمت الفرقة الاولى منهم انه جايز ان يسمى الله تعالى
عالمًا قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا من استدل على معنى ذلك انه يليق بالله وان لم يات به رسول
الله وزعمت الفرقة الثانية منهم انه لا يجوز ان يسمى الله تعالى بهذه الاسما من ادلة العقل
على معناها الا ان ياتيه بذلك رسول من قبل الله تعالى يامره بتسميته بهذه الاسما واختلفت
المعتزلة هل يجوز ان يقلب الله الاسما فيسمى العالم جاهلا والجاهل عالما ام لم يكن
ذلك جايزا على مقالتين فزعمت الفرقة الاولى منهم ان ذلك لم يكن جايزا ولا يجوز
على وجه من الوجوه وهذا قول عباد وزعم اخرون ان ذلك جايز ولو قلب الله الاسما
لم يكن ذلك مستنكرًا واختلفت هل يجوز اليوم قلب الاسما واللغة عما هي
عليه ام لا على مقالتين فمنهم من اجاز ذلك ومنهم من انكره واختلفت
المعتزلة هل كان يجوز ان يسمي الله نفسه جاهلا ميتا عاجزا على طريق القلب
واللغة على ما هي عليه وهم فرقتان فزعمت الفرقة الاولى منهم ان ذلك لا
يجوز وانه لا يجوز ان يسمي الله نفسه على طريق التقليب وزعمت الفرقة الثانية منهم
ان ذلك جايز ولو فعل ذلك لم يكن مستنكرا وهو قول الصالحي واجمعت المعتزلة
على ان صفات الباري تعالى واسماوه هي اقوال وكلام فقول الله انه عالم قادر
حي اسما لله وصفات له وكذلك اقوال الخلق ولم يثبتوا له صفة علما ولا صفة قدرة
وكذلك قولهم في ساير صفات النفس واختلفت المعتزلة هل الباري قادر على
خلق الاعراض وهم فرقتان فزعم فريق منهم ان الله تعالى قادر على خلق الاعراض واشباهها
وزعمت فرقة اخرى منهم وهم اصحاب معمر انه لا يجوز ان يخلق الله عرضا ولا يوصف
بالقدرة على خلق الاعراض واختلفت المعتزلة في الباري هل يوصف بالقدرة على
ما اقدر عليه عباده ام لا وهم فرقتان فزعم اكثرهم ان الباري لا يوصف بالقدرة على ما اقدر عليه

عباده على وجه من الوجوه وزعم بعضهم وهو الشحام ان الله يقدر على ما
اقدر عليه عباده وان حركة واحدة تكون مقدورة لله وللانسان فان فعلها الله
كانت ضرورة وان فعلها الانسان كانت كسبا واختلفت المعتزلة هل يوصف
بالقدرة على جنس ما اقدر عليه عباده ام لا وهم فرقتان فزعمت فرقة منهم انه اذا اقدر
عباده على حركة او سكون او فعل من الافعال لم يوصف بالقدرة على ذلك ولا على ما
كان من جنس ذلك وان الحركات التي يقدر الباري عليها ليست من جنس الحركات التي
اقدر عليها غيره من العباد وزعمت فرقة اخرى منهم ان الله اذا اقدر عباده على حركة
او سكون او فعل من الافعال فهو قادر على ما هو من جنس ما اقدر عليه عباده وهذا
قول الجبائي وطوايف من المعتزلة واختلفت المعتزلة في الباري هل يوصف بالقدرة على
الجور والظلم ام لا يوصف بالقدرة على ذلك وهم فرقتان فزعم اكثر الزاعمين ان الباري ١٩٠
قادر على الظلم والجور وانه قادر على ان يظلم ويجور وزعمت فرقة منهم وهم اصحاب
عباد بن سليمن ان الباري قادر على الظلم والجور ولا نقول على ان يظلم وهو قادر على
الجور ولا نقول على ان يجور واختلفت المعتزلة في الجواب عن سوال من سال عن الباري لو فعل
فعل ما يقدر عليه من الظلم والجور على سبعة اقاويل فقال ابو الهذيل في جواب من سال
ان فعل الباري ما يقدر عليه من الجور والظلم كيف كان يكون الامر فقال محال ان يفعل
الباري ذلك لان ذلك لا يكون الا عن نقص ولا يجوز النقص على الباري وقال ابو موسى
المردار في الجواب عن ذلك اطلاق هذا الكلام على الباري قبيح لا يستحسن اطلاقه
في رجل من المسلمين فكيف يطلق في الله تعالى فمن قال لو فعل الباري الظلم لقبح
ذلك لا سبحان الله وكان ابو موسى اذا جد عليه الكلام قال لو فعل الله الظلم لكان ١٩١
ظالما الها قادرا ولو ظلم مع وجود الادلة على انه لا يظلم لكان يدل الدليل على ان الله يظلم
وكان بشر بن المعتمر يقول ان الله يقدر ان يعذب الاطفال فاذا قيل له فلو عذب الطفل
قال لو عذبه لكان يكون بالغًا كافرًا مستحقًا للعذاب وكان محمد بن شبيب يزعم ان الله
يقدر ان يظلم ولكن الظلم لا يكون الا ممن به افة فعلمنا انه لا يكون من الله تعالى فلا معنى

لقول من قال لو فعله وكان بعضهم يزعم ان الله يقدر ان يفعل العدل وخلافه والصدق
وخلافه ولا نقول يقدر ان يظلم ويكذب قال صاحب هذا الجواب ان قال قائل هل معكم امان
من ان يفعله قال نعم هو ما اظهر من الادلة على انه لا يفعله فاذا قيل له افيجوز ان يفعله
مع الدليل على انه لا يفعله اجاب بانه قادر على ان يفعله مع الدليل مفردا من الدليل لانه لا يتوهم
الدليل دليلا والظلم واقعا واذا قيل له لو فعله مع الدليل على انه لا يفعله وفعل الظلم فزعم
ان الظلم لو وقع لكانت العقول على حالها وكانت الاشيا التي يستدل بها العقول على هذه
الاشيا الدالة في يومنا هذا وكانت تكون صحيحة ولكن على خلاف هيئاتها ونظمها
واتساقها التي هي اليوم عليه وهذا قول جعفر بن حرب وكان الاسكافي
يقول يقدر الله على الظلم الا ان الاجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي انعم بها
على خلقه انه لا يظلم والعقول تدل بانفسها على ان الله ليس بظالم وليس يجوز ان يجامع
الظلم ما دل بنفسه على ان الظلم لا يقع من الله وكان اذا قيل له فلو وقع الظلم منه
كيف كانت تكون القضية قال تقع الاجسام متعرية من العقول التي دلت بانفسها
واعيننا على ان الله لا يظلم وكان هشام الفوطي وعباد بن سليمان اذا قيل لهما لو
فعل الله الظلم كيف كانت تكون القضية احالا هذا القول وقالا ان اراد القائل
بقوله لو الشك فليس عندنا شك في ان الله لا يظلم وليس يسوغ ان يقال لو ظلم
الباري تعالى **القول في ان الله تعالى قادر على ما علم انه لا يكون** اختلفت المعتزلة
في ذلك على اربعة اقاويل فقال ابو الهذيل ومن اتبعه وجعفر بن حرب ومن وافقه
الباري قادر على ما علم انه لا يكون واخبر انه لا يكون ولو كان ما علم انه لا يكون مما
يكون كان عالما انه يفعله لكان المخبر بانه يكون سابقا وكان علي الاسواري
يزعم ان تفسير القول ان الله يقدر على الشيء ان يفعله بل القول انه عالم انه لا يكون وانه قد
اخبر انه لا يكون واذا افرد احد القولين من الاخر كان الكلام صحيحا وقيل ان الله تعالى
قادر على ذلك الشيء ان يفعله وقال عباد بن سليمان ما علم الله انه لا يكون لا اقول انه قادر ان
يكون ولكن اقول قادر عليه كما اقول الله عالم به ولا اقول انه عالم بانه يكون ولا اخبار

بان الله قادر على ان يكون ما علم انه لا يكون لاخبار انه لا يكون وانه يكون وكان اذا قيل
له فهل يفعل الله ما علم انه لا يفعله احال القول وكان الجبائي اذا قيل له لو فعل القادر
ما علم انه لا يكون واخبر انه لا يكون كيف كان يكون العلم والخبر احال ذلك وكان
يقول مع هذا الله لو آمن من علم الله انه لا يؤمن لادخله الجنة وكان يزعم انه اذا وصل مقدور ١٩٤
بمقدور صح الكلام كقوله لو آمن الانسان لادخله الله الجنة واما الاماتة فخبر له ولو
ردوا لعادوا فالرد مقدور عليه فقال لو كان الرد مقدورا منهم لكان عودا مقدورا وكان
يزعم انه اذا وصل محالا صح الكلام كقول القائل لو كان الجسم متحركا ساكنا في
حال لجاز ان يكون حيا ميتا في حال وما اشبه ذلك وكان يزعم انه اذا وصل مقدورا
بما هو مستحيل استحال الكلام كقول القائل لو آمن من علم الله واخبر انه لا يؤمن
كيف كان العلم والخبر وذلك انه قال كان يكون الخبر عن انه يؤمن سابقا بان لا يكون
كان الخبر الذي قد كان بانه لا يؤمن وبان لا يؤمن وان لا يكون لم يزل عالما استحال الكلام
لانه يستحيل ان لا يكون ما قد كان بان لا يكون كان ويستحيل ان لا يكون الباري عالما بما
لم يزل عالما به بانه لا يكون لم يزل عالما وان قال كان يكون الخبر عن انه لا يكون والعلم بانه
لا يكون ثابتا صحيحا وان كان الشيء الذي علم واخبر انه لا يكون استحال الكلام
وان قال كان الصدق ينقلب كذبا والعلم ينقلب جهلا استحال الكلام فلما كان المجيب
على هذه الوجوه على اي وجه اجاب عن السؤال استحال كلامه لم يكن الوجه في
الجواب الا نقض احالة سؤال السائل **واختلفت المعتزلة في جواز كون ما علم الله انه لا
يكون** على اربعة اقاويل فقال اكثر المعتزلة ما علم الله تعالى انه لا يكون لاستحالته
او العجز عنه فلا يجوز كونه مع استحالته ولا مع العجز عنه ومن قال يجوز ان يكون المعجوز عنه
بان يرتفع عنه ويحدث القدرة عليه فيكون الله عالما بانه يكون يذهب القائل بقوله
يجوز الى ان الله قادر على ذلك فقد صدق وما علم الله انه لا يكون لتركه فاعلا له فمن قال يجوز
ان يكون بانه لا يتركه فاعله ويفعل ضده بدلا من تركه ويكون الله عالما بانه يفعله من يذهب
بقوله يجوز يقدر فذلك صحيح وقال علي الاسواري ما علم الله انه لا يكون ليس يقال انه يجوز ان

يجوز اذا قرنا ذلك بالعلم بانه لا يكون وقال عباد قول من قال يجوز ان يكون ما علم الله
تعالى انه لا يكون فهو كقوله يجوز ما علم الله انه لا يكون ومن قال لا يجوز ان يكون ما علم
الله انه لا يكون كان معنى يجوز عنده معنى الجواز وقال الجبائي ما علم الله انه لا يكون
واخبر انه لا يكون فلا يجوز ان يكون عند من صدق باخبار الله وما علم انه لا يكون ولم يخبر
بانه لا يكون جائز عنده ان يكون ويجوز اذا كان هو الشك في انه يكون او لا يكون يجوز عنده
في اللغة على وجهين بمعنى الشك ومعنى يحل واتفقت المعتزلة على ان الباري تعالى
ليس بذي علم يحدث يعلم به ولا يجوز ان يبدو له البدوات ولا يجوز على اخباره النسخ لان النسخ لو
جاز على الاخبار لكان اذا اخبر ان شيئا يحدث ثم نسخ ذلك بالخبر انه لا يكون لكان لا بد من ان
يكون احد الخبرين كذبا قالوا وانما الناسخ والمنسوخ في الامر والنهي واجمعت المعتزلة
كلها على انكار القول بالماهية وان لله ماهية لا يعلمها العباد وقالوا اعتقاد ذلك في الله
خطأ وباطل هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم قد اخبرنا عن المنكرين للتجسيم انهم
يقولون ان الباري تعالى ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية ونحن الان نخبر عن اقاويل المجسمة
واختلافهم في التجسيم واختلفت المجسمة فيما بينهم في التجسيم وهل للباري تعالى
قدر من الاقدار وفي مقداره على ست عشرة مقالة فقال هشام بن الحكم ان الله جسم
محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الاقدار بمعنى
ان له مقدارا في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية
يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسة لونه هو
طعمه وهو رائحته وهو مجسته وهو نفسه لون ولم يثبت لونا غيره وانه يتحرك ويسكن
ويقوم ويقعد وحكى عنه ابو الهذيل انه اجابه الى ان ابا قبيس اعظم من معبوده وحكى
عنه ابن الراوندي انه زعم ان الله تعالى يشبه الاجسام التي خلقها من جهة من الجهات
ولولا ذلك ما دلت عليه وحكي عنه انه قال هو جسم لا كالاجسام ومعنى ذلك انه شيء موجود
وقد ذكر عن بعض المجسمة انه كان يثبت الباري ملونا ويابى ان يكون ذا طعم ورائحة
ومجسة وان يكون طويلا او عريضا او عميقا وزعم انه في مكان دون مكان متحرك من وقت

خلق الخلق وقال قائلون ان الباري جسم وانكروا ان يكون موصوفا بلون او
طعم او رائحة او مجسة او شيء مما وصفه هشام غير انه على العرش مماس له دون ما
سواه واختلفوا في مقدار الباري بعد ان جعلوه جسما فقال قائلون هو جسم وهو في
كل مكان وفاضل عن جميع الاماكن وهو مع ذلك متناه غير ان مساحته اكثر من
مساحة العالم لانه اكبر من كل شيء وقال بعضهم مساحته على بعض العالم وقال
بعضهم ان الباري جسم له مقدار في المساحة ولا يدرى كم ذلك القدر وقال بعضهم
هو في احسن الاقدار واحسن الاقدار ان يكون ليس بالعظيم الجافي ولا القليل القمي وحكي
عن هشام بن الحكم ان احسن الاقدار ان يكون سبعة اشبار بشبر نفسه وقال
بعضهم ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية وانه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال
والامام والخلف والفوق والتحت قالوا وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل
ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب وقال قوم ان معبودهم هو
الفضاء وهو جسم تحل الاشياء فيه ليس بذي غاية ولا نهاية وقال بعضهم هو الفضاء وليس
بجسم والاشياء قائمة به وقال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان ان الله جسم وانه جثة
على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان وراس
وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره وحكي عن الجواربي انه كان يقول
اجوف من فيه الى صدره ومصمت ما سوى ذلك وكثير من الناس يقولون هو مصمت
ويتأولون قول الله الصمد المصمت الذي ليس باجوف وقال هشام بن سالم الجواليقي ان الله على
صورة الانسان وانكر ان يكون لحما ودما وانه نور ساطع يتلألأ بياضا وانه ذو حواس خمس
كحواس الانسان سمعه غير بصره وكذلك سائر حواسه له يد ورجل واذن وعين وانف
وفم وان له وفرة سوداء وممن قال بالصورة من ينكر ان يكون الباري جسما وممن قال بالتجسيم
من ينكر ان يكون للباري صورة باب اختلافهم في الباري هل هو في مكان دون مكان
ام في كل مكان وهل تحمله الحملة ام يحمل العرش وهل هو مباين للاملاك ام مباين لاصناف
من الملائكة اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك

وقال انه في كل مكان حالٌّ وقال من قال لا نهاية له ان هاتين الفرقتين انكرتا القول
انه في مكان دون مكان وقال الجسم خارج من جميع صفات الجسم ليس بطويل
ولا عريض ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ولا شيء من صفات الاجسام وانه ليس في
الاشياء ولا على العرش الا على معنى انه فوقه غير مماس له وانه فوق الاشياء وفوق العرش
ليس بينه وبين الاشياء اكثر من انه فوقها وقال هشام بن الحكم ان ربه في مكان
دون مكان وان مكانه هو العرش وانه مماس للعرش وان العرش قد حواه وحده
وقال بعض اصحابه ان البارئ قد ملأ العرش وانه مماس له وقال بعض من ينتحل
الحديث ان العرش لم يمتلئ به وانه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش وقال اهل
السنة واصحاب الحديث ليس بجسم ولا يشبه الاشياء وانه على العرش كما قال الرحمن
على العرش استوى ولا نقدم بين يدي الله في القول بل نقول استوى بلا كيف وانه
نور كما قال تعالى الله نور السموات والارض وله وجه كما قال ويبقى وجه ربك وانه له
يدين كما قال خلقت بيدي وان له عينين كما قال تجري باعيننا وانه يجيء يوم القيمة
هو وملائكته كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وانه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء
في الحديث ولم يقولوا شيئا الا ما وجدوه في الكتاب او جاءت به الرواية عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقالت المعتزلة ان الله استوى على عرشه بمعنى استولى
وقال بعض الناس الاستواء القعود والتمكن واختلف الناس في حمل العرش
ما الذي تحمل فقال قائلون الحملة تحمل البارئ وانه اذا غضب ثقل على كواهلهم
واذا رضي خف فيتبينون غضبه من رضاه وان العرش له اطيط اذا ثقل عليه
كاطيط الرحل وقال بعضهم ليس يثقل البارئ ولا يخف ولا تحمله الحملة ولكن
العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة وقال بعضهم الحملة ثمانية املاك
وقال بعضهم ثمانية اصناف وقال قائلون انه على العرش وانه باين منه لا بعزلة
واشغال لمكان غيره بل بينونة ليس على العزلة والبينونة من صفات الذات هو هو
القول في المكان اختلفت المعتزلة في ذلك فقال قائلون ان الله بكل مكان

وقال قائلون البارئ لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه وقال قائلون البارئ في كل
مكان بمعنى انه حافظ للاماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان واختلفوا هل
تعالى ان البارئ لم يزل عالما قادرا حيا ام لا على مقالتين فقال قائلون لم يزل الله عالما
حيا وزعم كثير من المجسمة ان البارئ كان قبل ان يخلق الخلق غير مريد ثم اراد
وارادته عندهم حركته فاذا اراد ان يكون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى اراد
تحرك وليست الحركة غيره وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه وبصره انها معان
وليست غيره وليست هي الشيء لان الشيء هو الجسم وقال قائلون ان حركة البارئ غيره واختلف
القائلون ان البارئ يتحرك على مقالتين فزعم هشام ان حركة البارئ هي فعله الشيء وكان يأبى
ان يكون البارئ يزول مع قوله يتحرك واجاز عليه السكاك الزوال وقال الاجوزي عليه
الطفر وحكي عن رجل يعرف بابي شعيب ان البارئ يسر بطاعة اوليائه وينتفع
بها ويأنس بانابتهم ويلحقه الضجر بمعاصيهم اياه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واختلفوا في
رؤية الله تعالى بالابصار على تسع عشرة مقالة فقال قائلون يجوز ان نرى الله تعالى
بالابصار في الدنيا ولسنا ننكر ان يكون بعض من نلقاه في الطرقات واجاز عليه
بعضهم الحلول في الاجسام واصحاب الحلول اذا راوا انسانا يستحسنونه لم يدروا لعل الههم
فيه واجاز كثير ممن اجاز رؤيته في الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته اياهم
وقالوا ان المخلصين يعانقونه في الدنيا والاخرة اذا ارادوا ذلك وحكي ذلك عن بعض اصحاب
مضر وكهمس وحكي عن اصحاب عبد الواحد بن زيد انهم كانوا يقولون ان الله تعالى يرى
على قدر الاعمال فمن كان عمله افضل رآه احسن وقد قال قائلون اننا نرى الله في الدنيا في النوم
فاما في اليقظة فلا وروي عن رقبة بن مصقلة انه قال رأيت رب العزة في النوم فقال لأكرمن
مثواه يعني سليمن التيمي صلى الفجر بطهر العشاء اربعين سنة وامتنع كثير من القول انه يرى
في الدنيا ومن سائر ما اطلقوه وقالوا انه يرى في الاخرة واختلفوا ايضا في ضرب آخر
فقال قائلون يرى جسما محدودا مقابلا لنا في مكان دون مكان وقال زهير الاثري ذات
الله في كل مكان وهو مستو على عرشه ونحن نراه في الاخرة على عرشه بلا كيف وكان

يقول ان الله يجيء يوم القيامة الى مكان لم يكن خالياً منه وانه ينزل الى السماء الدنيا ولم تكن
خالية منه واختلفوا في رؤية الله بالابصار هل يجوز ادراكه بالابصار ام لا فقال قائلون
يجوز ادراكه بالابصار وهو يدرك بالابصار وقال قائلون يرى الله تعالى ولا يدرك بالابصار
واختلفوا في ضرب اخر فقال قائلون يرى الله جهرة ومعاينة وقال قائلون لا يرى الله
جهرة ولا معاينة ومنهم من يقول اخترق اليه اذا رايته ومنهم من يقول لا يجوز التخرق
اليه وقال قائلون منهم ضرار وحفص الفرد ان الله لا يرى بالابصار ولكن يخلق يوم
القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها وندرك ما هو بتلك الحاسة
وقالت البكرية ان الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها وقال
الحسين النجار انه يجوز ان يحول الله العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ويكون
ذلك العلم رؤية له اي علماً به واجمعت المعتزلة على ان الله لا يرى بالابصار واختلفوا
هل يرى بالقلوب فقال ابو الهذيل واكثر المعتزلة ان الله يرى بقلوبنا بمعنى انا
نعلمه بها وانكر ذلك الفوطي وعباد وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة
وطوائف من الزيدية ان الله لا يرى بالابصار في الدنيا والاخرة ولا يجوز ذلك عليه واختلفوا
في الرؤية لله بالابصار هل يجوز ان تكون او هي كائنة لا محالة على مقالتين فقال قائلون
يجوز ان يرى الله تعالى في الاخرة بالابصار وقال نقول انه ما ما وقال نقول انه يرى بالابصار وقال
نقول بالاخبار المروية وبما جاء في القران انه يرى بالابصار في الاخرة يراه المؤمنون وكل
المجسمة الا نفراً يسيراً يقول باثبات الرؤية وقد يثبت الرؤية من لا يقول بالتجسيم واختلفوا
في العين واليد والوجه فقالت المجسمة له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب
يذهبون الى الجوارح والاعضاء وقال اصحاب الحديث لسنا نقول في ذلك الا ما قاله الله او جاءت
به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا
كيف وقال عبد الله بن كلاب اطلق الوجه واليد والعين خبراً لان الله اطلق ذلك
ولا اطلق غيره واقول هي صفات لله كما قال في العلم والقدرة والحياة انها صفات وقالت
المعتزلة بانكار ذلك الا الوجه وتاولت اليد بمعنى النعمة وقوله تجري باعيننا اي بعلمنا والجنب

بلغ مقابلة

بمعنى الامر وقالوا في قوله ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله اي في امر الله وقالوا
نفس الباري هي هو وكذلك ذاته هي هو وتاولوا قوله الصمد على وجهين احدهما انه السيد
والاخر انه المقصود اليه في الحوائج واما الوجه فان المعتزلة قالت فيه قولين قال بعضهم وهو
ابو الهذيل وجه الله هو الله وقال غيره معنى قوله ويبقى وجه ربك اي ويبقى ربك من غير
ان يكون يثبت وجهاً يقال انه هو الله ولا يقال ذلك فيه حكايات اختلاف الناس في الاسماء
والصفات قد ذكرنا قول من قال ان الله لم يزل عالماً وقادراً وسميعاً وبصيراً وقول من قال
لم يزل الله عالماً قادراً حياً فاما الذين انكروا ان يكون الله عالماً وقالوا لا يعلم ما يكون قبل ان
يكون فانهم افترقوا في القول لم يزل الله حياً فرقتين فرقة قالت لم يزل الله حياً وفرقة انكرت
ذلك ايضاً وانكرت ان يكون الله تعالى لم يزل الهاً واختلف الذين قالوا ان الله لا يعلم الشيء
حتى يكون على خمس عشرة مقالة فقالت السكاكية ان الله عالم في نفسه وان
الوصف له بالعلم من صفات ذاته غير انه لا يوصف بانه عالم حتى يكون الشيء فاذا كان
قيل عالم به وما لم يكن الشيء لم يوصف بانه عالم به لان الشيء ليس يصح العلم بالليس وقال فريق
اخرون ان الله لم يزل عالماً والعلم صفة له في ذاته ولا يوصف بانه عالم بالشيء حتى يكون كما ان
الانسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال انه بصير بالشيء حتى يلقاه ولا سميع له حتى يرد على
سمعه وكما ان الانسان عاقل ولا يقال عقل الشيء ما لم يرد عليه وقالت الشيطانية اصحاب شيطان الطاق
ان الله لا يعلم شيئاً حتى يؤثر اثره ويقدره والتاثير عندهم والتقدير الارادة فاذا اراد الشيء فقد
علمه واذا لم يرده فلم يعلمه ومعنى ارادة عندهم انه تحرك حركة هي ارادة فاذا تحرك
تلك الحركة علم الشيء وانكر ان يجري الوصف له بانه عالم وزعموا انه لا يوصف بالعلم بما لا يكون
وقال قائلون لا يعلم الشيء حتى يحدث الارادة فاذا احدث الارادة لما يكون كان عالماً
بانه يكون وان احدث ارادة لان يكون ولا ارادة لان لا يكون لم يكن عالماً بانه يكون ولا عالماً
بانه لا يكون ومن الروافض من يقول معنى ان الله يعلم معنى انه يفعل فان قيل لهم فلم يزل
عالماً بنفسه قال بعضهم لم يكن يعلم نفسه حتى خلق العلم لانه قد كان ولما يفعل وقال بعضهم لم
يزل يعلم نفسه فان قيل لهم لم يزل يفعل قالوا نعم ولم يقولوا بقدم الفعل ومن الروافض

من يقول ان الله تبدو له البداوات وانه يريد ان يفعل ثم لا يفعل لما يحدث له من البدا وقال بعض
الروافض ما علمه الله تعالى واطلع عليه احدا من خلقه فلا يجوز ان يبدو له فيه وما علم ولم
يطلع عليه احدا من خلقه فجائز ان يبدو له فيه وقال بعضهم جائز عليه البدا فيما علم انه
يكون واخبر انه يكون حتى لا يكون ما اخبر انه يكون وقالت طائفة من اهل التشبيه
ان الله يعلم ما يكون قبل ان يكون الا اعمال العباد فانه لا يعلمها الا في حال كونها لانه لو
علم من يطيع ممن يعصي لحال بين العاصي وبين المعصية واختلفوا ايضا في باب اخر
هل يعلم الشي بغير ان يلابسه ام لا فقال هشام بن الحكم الرافضي ان الله تعالى علم ما تحت
الارض بالشعاع المتصل الذاهب في عمق الارض ولولا ملابسته لما هناك بشعاعه ما درا
ما هناك وقال قائلون ان الله يعلم الاشيا على المماسة وقد يعلم ما لا يماسه وحكي
عن هشام بن الحكم انه قال ان العلم صفة لله وليس هي هو ولا غيره ولا بعضه وانه لا يجوز
ان يقال محدث ولا يقال له قديم لان الصفة لا توصف عنده وكذلك قوله في ساير صفاته من
القدرة والارادة والحيوة وساير ذلك انها لا هي الله ولا هي غيره ولا هي قديمة ولا محدثة وقال
الجهم ان علم الله محدث هو احدثه فعلم به وانه غيره وقد يجوز عنده ان يكون الله
تعالى عالما بالاشيا قبل وجودها بعلم محدث يحدثه وحكي عن الجهم خلاف هذا وانه كان
يقول ان الله لا يعلم الاشيا قبل ان تكون لانها قبل ان تكون ليست باشيا فتعلم او تجهل
والامة يخالفون ان لله علما محدثا هذه جملة اقاويل الناس في المحكم والمتشابه
اختلفت المعتزلة في محكم القران ومتشابهه فقال واصل بن عطا وعمرو بن عبيد
المحكمات ما اعلم الله تعالى من عقابه الفساق كقوله ومن يقتل مومنا متعمدا وما
اشبه ذلك من اي الوعيد وقوله واخر متشابهات يقول اخفى الله عن العباد عقابه عليها
ولم يبين انه يعذب عليها كما بين في المحكم منه وقال ابو بكر الاصم محكمات يعني
حججا واضحة لا حاجة لمن يتدبرها الى معانيها كنحو ما اخبر الله تعالى عن الامم التي مضت
ممن عاقبها وما سيعاقبها وكنحو ما اخبر عن مشركي العرب انه خلقهم من النطفة
وانه اخرج لهم من الارض فاكهة وابا وما اشبه ذلك فهذا المحكم كله وقال قال الله ايات محكمات

هن ام الكتاب الحلال الاصل الذي لو فكر فيه عرف انه كل شي جا به محمد صلى
الله عليه وسلم حق من عند الله واخر متشابهات وهو كنحو ما انزل الله من انه يبعث الاموات
ويلحق بالساعة وينتقم ممن عصاه او ينزل الله او ينسى بها مما لا يدرك كونه الا بالنظر فمن يجحد هذا
ويقولون انها لا يعذب الله فجل كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون ان
الله ان يعذبهم متى شا ويسلطهم الى ما شا وقال الاسكافي في قول الله تعالى ايات
محكمات قال الايات التي لا غير لها لا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة واخر متشابهات
وهي الايات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة وذهب بعض الناس في قوله واخر
متشابهات الى ما اشتبه على اليهود من قول الله تعالى الم والمر والمص وذهب بعضهم
الى ان متشابهه القصص التي في القران واختلفوا في تاويل قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون امنا به فقال قائلون ليس يعلم تاويل المتشابه الا الله ولم يطلع عليه احدا
وقال قائلون قد يعلمه الراسخون في العلم وان هذا القول عطف واحتجوا بقول الشاعر

الريح تبكي شجوه والبرق يلمع في غمامه

قالوا فالبرق معطوف على الريح واجمعت المعتزلة على ان قراة القران غير المقرو واختلفوا هل
القراة حكاية للقران ام لا فمنهم من قال هي حكاية ومنهم من قال لا واختلفت المعتزلة هل
يجوز ان يلفظ بالقران ام لا فقال قائلون يلفظ به كما يقرا وقال الاسكافي لا يجوز ذلك بل يقرا القران ولا
يلفظ به واختلفوا في نظم القران هل هو معجز ام لا على مقالات ثلاث فقالت المعتزلة الا النظام
وهشام الفوطي وعباد بن سليمان ان تاليف القران ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة
احيا الموتى منهم وانه علم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقال النظام الاية والاعجوبة
في القران ما فيه من الاخبار عن الغيوب فاما التاليف والنظم فقد كان يجوز ان يقدر عليه
العباد لولا ان الله منعهم بمنع وعجز احدثهما فيهم وقال هشام وعباد لا نقول ان شيا
من الاعراض يدل على الله تعالى ولا نقول ايضا ان عرضا يدل على نبوة النبي عليه السلام ولم
يجعلا القران علما للنبي عليه السلام وزعما ان القران اعراض واجمعت المعتزلة باجمعها
انه لا يجوز قول النبي الا بحجة وبرهان وانه لا يلزم شرايعه الا من شاهد اعلامه وانقطع عذره

من بلغه شرائع الرسول عليه السلام واجمعوا جميعا ان الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر
الرسول ومن لم يبلغه واجمعت المعتزلة على انه لا يجوز ان يبعث الله نبيا يكفر ويرتكب كبيرة
ولا يجوز ان يبعث نبيا كان كافرا او فاسقا واجمعت المعتزلة على انه يجوز ان يبعث نبيا
الى قوم دون قوم واجمعت ان الملائكة افضل من الانبياء واجمعت ان معاصي الانبياء
لا تكون الا صغائر واختلفوا هل يجوز ان ياتي الانبياء المعاصي وهل يعلمون انها معاصي في حال
ارتكابها على مقالتين فقال قائلون لا يجوز ان يعلم في حال ارتكابه المعاصي ان ما ياتيه
معصية ويتعمد ذلك وقال قائلون جائز ان يتعمد ويرتكبها وهو يعلم انها معاصي الا
انها لا تكون الا صغائر واختلفوا في دلالة الاعراض وافعال العباد على
مقالتين فمنهم من يزعم انها تدل على حدوث الجسم وابى ابو هشام وعباد ان يكون ذلك دليلا
على الله تعالى واختلفت المعتزلة هل النبوة جزاء ام لا فقال قائلون هي ثواب وجزاء
وقال قائلون ليس بجزاء ولا ثواب هذا شرح قول المعتزلة في القدر اجمعت المعتزلة
على ان الله تعالى لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئا من افعال غيره الا رجلا منهم زعم
ان الله خلقها بان خلق اسماءها واحكامها فحكي ذلك عن صالح قبة واجمعت
المعتزلة الا عبادا ان الله جعل الايمان حسنا والكفر قبيحا ومعنى ذلك ان الله جعل التسمية
للايمان والحكم بانه حسن والتسمية للكفر والحكم بانه قبيح وان الله خلق الكافر لا
كافرا ثم انه كفر وكذلك المؤمن وانكر عباد ان يكون الله جعل الكفر على وجه
من الوجوه او خلق الكافر والمؤمن واختلفت المعتزلة هل يقال ان الانسان خلق فعله
ام لا على ثلاث مقالات فزعم بعضهم ان معنى فاعل وخالق واحد وانا لا نطلق ذلك في
الانسان لانا منعنا منه وقال بعضهم معنى خالق انه وقع منه الفعل مقدرا فكل من
وقع فعله مقدرا فهو خالق له قديما كان او محدثا واجمعت المعتزلة على ان الله لم يرد
المعاصي الا المردار فانه حكي عنه انه قال ان الله ارادها بان خلى بين العباد وبينها
وقد ذكرنا اختلافهم في الارادة فيما تقدم من وصفنا اقاويل المعتزلة هذا شرح اختلاف
المعتزلة في الاستطاعة واختلفوا هل الانسان مستطيع بنفسه ام لا على مقالتين

فزعم النظام وعلي الاسواري ان الانسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما
غيره والانسان عند النظام هو الروح وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف
وزعم ان الانسان لا يجوز ان يكون مستطيعا لنفسه لما من شانه ان يفعله حتى تحدث
به افة والافة هي العجز وهي غير الانسان وكان النظام يزعم ان الانسان قادر على
الشي قبل كونه وانه لا يوصف بانه قادر عليه في حال وجوده وقال قائلون الانسان
حي مستطيع والحيوة والاستطاعة هما غيره وهذا قول ابي الهذيل ومعمر وهشام الفوطي
واكثر المعتزلة واختلفت المعتزلة هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة ام غير
الصحة والسلامة فقال ابو الهذيل ومعمر والمردار هي عرض وهي غير الصحة والسلامة
وقال بشر بن المعتمر وثمامة بن اشرس وغيلان ان الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح
وتخليتها من الافات واختلفت المعتزلة في الاستطاعة تبقى ام لا على مقالتين فقال
اكثر المعتزلة انها تبقى وهذا قول ابي الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر
ابن مبشر والاسكافي واكثر المعتزلة وقال قائلون لا تبقى وقتين وانه يستحيل بقاؤها
وان الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة ولكن لا يجوز حدوثه مع
العجز بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة وهذا قولهم
في الفعل المباشر فاما المتولد عندهم فقد يجوز عندهم ان يحدث بقدرة معدومة واسباب
معدومة ويكون الانسان في حال حدوثه ميتا او عاجزا وهذا قول ابي القسم البلخي وغيره
من المعتزلة واجمعت المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده
وهي غير موجبة للفعل وانكروا باجمعهم ان يكلف الله عبدا ما لا يقدر عليه وقال بعض
المتاخرين ممن كان ينتحل المعتزلة القدرة مع الفعل وهي تصلح للشي وتركه في حال
حدوثها وجائز كون الشي في حال وجود تركه بدلا لان يكون كان فيه فعله وهذا قول ابن
الراوندي واختلفوا هل هي قدرة عليه في حاله فزعم بعضهم انها قدرة عليه في حاله
لا على تركه وانها قبله قدرة عليه وعلى تركه وهذا قول ابي الحسين الصالحي واحال اكثر
المعتزلة ان تكون قدرة عليه في حاله على وجه من الوجوه واختلفوا اذا فعل الانسان احد

الضدين اللذين كان يقدر عليهما فلم يكن احدهما هل يوصف بالقدرة على الفعل الذي
لم يفعله على مقالتين فقال اكثر المعتزلة اذا وجد احد الضدين لم يخل الانسان من ان يوصف
الانسان بالقدرة عليه او على الضد الاخر وقال رجل منهم وهو الاسكافي اذا وجد
احد الضدين لم يوصف الانسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على ضده الاخر
واختلفوا في الاستطاعة هل يجوز بقاؤها في الوقت الثاني ويكون الفعل المباشر الذي يفعله
الانسان في نفسه وانه بقدرة معدومة على اقاويل فقال ابو الهذيل الاستطاعة يحتاج اليها
قبل الفعل فاذا وجد الفعل لم يكن بالانسان اليها حاجة من الوجوه وقبل الحرج وقوع العجز
في الوقت الثاني فيكون مجامعا للفعل ويكون عجزا عن فعل لان العجز عنده لا يكون عجزا عن
موجود فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة وجوز وجود افعال الكلام مع الخرس
وجوز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة ولم يجوز وجود العلم مع الموت ولا وجود الارادة
مع الموت وقال اكثر المعتزلة ليس يحتاج الى الاستطاعة للفعل في حال وجوده لفعل
ما قد فعل واستغنى عنه يحتاج اليها لانه محال وجود الفعل في جارحة ميتة عاجزة وقال هؤلاء
محال وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة واجازوا وقوع الافعال المتولدة كنحو ذهاب الحجر
بعد الدفعة والقتل الجرح بعد الرجل بقدرة معدومة وهذا قول جعفر بن حرب والاسكافي
وقال قايلون جايز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة لان القدرة لا تبقى ولكن لا يوجد
في جارحة ميتة ولا عاجزة وهذا قول ابي القسم البلخي وغيره وقال قايلون لا يجوز وقوع
الفعل بقوة معدومة وان القوة يحتاج اليها في حال الفعل للفعل وانها ان كانت
قوة عليه قبله وعلى تركه فهي معه عليه في حال كونه وتركه وانكر قايلون هذا ان
يكون الانسان يفعل لا على طريق التولد وهذا قول ابي الحسين الصالحي وقال بعض
من مال الى هذا القول ان الانسان قادر عليه في حاله وعلى تركه بدلا منه واختلفت
المعتزلة هل يقال الانسان قادر في الاول ان يفعل فيه او يفعل في الثاني على سبعة
اقاويل فقال ابو الهذيل الانسان قادر ان يفعل في الاول وهو يفعل في الاول وهو والفعل
واقع في الثاني لان الوقت الاول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل وحكي عن بشر بن المعتمر

انه كان يقول لا اقول يفعل في الاول ولا اقول يفعل في الثاني ولا اقول قادر ان يفعل في الثاني
وذكر القدرة متضمن بمعدوم عليه تستحيل كونه مع القدرة وذكر العجز متضمن بمعجوز عنه
تستحيل كونه مع العجز عنه ولسنا نقول ايضا عاجز في الاول ان يفعل في الاول او ان
يفعل في الثاني وقال النظام واكثر المعتزلة ان الانسان قادر في الوقت الاول ان
يفعل في الوقت الثاني وانه يعال قبل كون الوقت الثاني ان يفعل ويفعله في الوقت الثاني فاذا
قبل كون الثاني هو الذي فعل في الثاني اذا احدث الوقت الثاني واختلف هؤلاء فقال
قايلون منهم ان الانسان يقدر في الحال الاول ان يفعل في الحال الثانية فاذا حل العجز
في الحال الثانية علمنا انه لم يكن قادرا في الحال الاول ان يفعل في الحال الثانية وقال
اكثرهم ان الانسان قادر ان يفعل في الحال الثانية حل فيه العجز او لم يحل وحلول
العجز في الوقت الثاني لا يخرج القدرة ان تكون قدرة عليه انه لم يعجز فهو قادر ان يفعل
في الحال الثاني العجز فيها على شرط والشرط هو انه قادر عليه ان لم يعجز وقال قايلون هو
قادر في الحال الاول ان يفعل في الحال الثانية وان عجز في الحال الثانية فالفعل واقع
مع العجز وليس بعجز عنه ولم يعلق هؤلاء على الشرط الذي قاله الذين حكينا قولهم
قبل وحكى يحيى بن غوث ان قوما منهم يقولون انه لو كانت تحل في الحال الثانية
كان الانسان في الاول عاجزا عن الفعل في الثانية بسببه وان كانت فيه استطاعة
وقال عباد اقول ان الانسان قادر ان يفعل في الثاني واختلفت المعتزلة هل الفعل
واقع بالاستطاعة ام لا على مقالتين فقال عباد القدرة لا اقول الفعل بها ولا استعملها
وقال اكثر المعتزلة الذين سموا قلتوه الانسان غيره بل الفعل واقع بها واختلفت المعتزلة
هل يستعمل القوة في الفعل ام لا على مقالتين فانكر الجبائي ان تكون تستعمل في الافعال
لان الاستعمال زعم على الشيء المستعمل وكان مع هذا يزعم ان الفعل واقع بها وانكر
عباد الاستعمال وقال كثير من المعتزلة انها تستعمل في الفعل بمعنى انها نعمل بها الفعل
واختلفوا هل يوصف الانسان بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث وانما يوصف بالقدرة
على ما يكون في الثاني على مقالتين فقال قايلون الانسان قادر بقدرته على ان يفعل في الثاني

فاذا كان في الثاني علم انه كان فاعلا ... فانه يعلم ... انه كان فاعلا

ولا يوصف بالقدرة في حال حدوثها انه قادر بها على ما يكون في الثالث وقال قايلون هو
قادر بقدرته على الفعل في الثاني والثالث وعلى ما لا يتناهى من الافعال ان لا تحدث فيه في اوقات
لا تتناهى ان تنفيه قدرته واحال هولاء ان يكون ما يقدر عليه في الثالث يفعله في الثاني
وما يقدر عليه في الرابع يفعله في الثالث واختلفوا هل يقدر الانسان في الوقت الاول ان
يفعل في الثاني اشيا متضادة او شيين فقال بعضهم انما يقدر ان يفعل في الثاني شيا ان يرد
ذلك الشي فهو قادر على شيين في الثاني متضادين على البدل فقط وقال بعضهم هو
قادر في حال حدوث القدرة ان يفعل اشيا متضادة في الوقت الثاني على البدل واختلف
المعتزلة هل يقدر الانسان على حركة في الثاني او على حركات فزعم ابو الهذيل
انه يقدر على حركة في الثاني وسكون على البدل فان فعل الحركة في الثاني وفعل
معها سكونا بينه كانت حركته هنه وعلى ذلك ان فعل معها سكونا يسيرا كانت
حركته يسيرة وكذلك القول في ساير الاكوان وقال غيره الانسان يقدر على حركات
في الثاني متضادات وسكون على البدل وزعم صاحب هذا القول ان الحركة ضربان
من الاكوان وهي بينة ضد الحركة يسيرة واختلفت المعتزلة هل القدرة التي تكون
بها الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل ام لا فقال قوم القدرة التي تكون
بها الكلام باللسان هي التي بها يكون المشي بالرجل ومحلهما واحد وانما امتنع الكلام
بالرجل لاختلاف المواقع وقال قوم القدرة على الكلام غير القدرة على المشي ومحل كل
قدرة غير محل القدرة الاخرى فقدرة المشي في الرجل وقدرة الارادة في القلب وقدرة
النظر في العين واختلف الذين قالوا بتغاير القدرة على الارادة والمشي والكلام
هل القدرة على ذلك جنس واحد ام لا على مقالتين فقال قايلون كلها من جنس واحد
وقال الجبائي ان يكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي وان لم يتجانس المقدور عليه وقال
قايلون لا يجوز ان تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي وحكي برغوث ان قوما
ممن زعم ان الاستطاعة قبل الفعل وانها تبقى وتحدث لكل فعل قبله قالوا الله يحدث
في الانسان قبل كل فعل استطاعات بعدد هذا الفعل وعلى كل جزء منه فاذا فعل

الفعل الواحد بطلت كلها وحدثت استطاعات لفعل اخر ولم يحل او عجز بنفيها
واختلفوا في فعل الجوارح في اي وقت يحدث بعد حدوث الاستطاعة على ثلاثة اقاويل
فقال قوم الانسان يقدر على الحركة في حال حدوث القدرة والحركة تقع في الحال الثانية
وقال بعضهم هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة وهي لا تقع الا في الحال الثالثة
لانه لا بد من توسط الارادة وقال قوم هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم
تقع الا في الحال الرابعة لانه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الارادة وحال العمد
لم توجد الحركة واختلفت المعتزلة هل الانسان قادر على ما لم يخطر بباله ام لا على مقالتين
فزعم ابراهيم النظام ان الانسان لا يقدر على ما لم يخطر بباله وقال ساير المعتزلة الانسان قادر
على ما تصلح قدرته له خطر بباله شي منه او لم يخطر واختلفت المعتزلة هل يقال ان الله
قوى الكافر على الكفر ام لا على مقالتين فقال اكثر المعتزلة الجباي يقال ان الله قوى
احدا على الكفر واقدره عليه وقال عباد ان الله قوى على الكفر واقدر عليه
واختلفوا هل يجوز ان يقدر بالروح ما لا قدرة فيه فانكر ذلك قوم واجاز اخرون
واختلفوا في الحي هل يجوز ان يكون حيا مع عدم قدرته فاجاز ذلك بعضهم وانكره
بعضهم واختلفوا هل يجوز ان يكون القادر يعجز فانكر ذلك عباد وقال العاجز
ميت وقال اكثر المعتزلة قد يكون الانسان قادرا على اشيا عاجزا عن اشيا واختلف
المعتزلة هل يكون العجز في الانسان ولا يقال انه قادر فزعم عباد ان حال المعاينة
فيه قدرة ولا يقال انه قادر وانكر اكثر المعتزلة ان توجد قدرة لا لقادر واختلف
المعتزلة في الممنوع هل هو قادر ام لا على اربعة اقاويل فقال قايلون اذا منع الانسان
من المشي بالقيد من الخروج من البيت بغلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيد
وغلق الباب لا يضاد القدرة وقال اخرون القدرة فيه ولكن لا نسميه قادرا على ما منع منه
وقال قايلون بل نقول انه قادر اذا حل واطلق وقال جعفر بن حرب الممنوع قادر
وليس يقدر على شي كما ان المطبق جفنه بصير ولا يبصر واختلفوا في الرجل يقدر على
حمل جسم ثقيل ولا يقدر على حمله اذا ثقل على مقالتين فقال قايلون لا بد من ان يكون

على مقالتين

فيه عجز عن حمل الخمسين الفاضلة على ما نقدر حمله وقال قايلون لا عجز فيه وانما عدم
القوة على ذلك فقط واختلفوا هل يجوز ان يقوى الانسان على حمل جزء بجزء من القوة
ام لا على مقالتين فقال قايلون هل يقدر بجزء من القدرة ان يحمل جزءا واكثر من جزء وقال قايلون
لا يقدر على حمل جزء لا بجزء واحد من القوة ولو جاز ان يقوى على جزء بجزء من القوة
لجاز ان يقوى على حمل السموات والارضين بجزء من القوة والقايل بهذا القول
الجبائي وزعم ان الانسان يحمل جزءين من الاجزاء بجزءين من القوة ففيه اربعة اجزاء
من الحمل واختلفت المعتزلة في العجز على ثلاث مقالات فقال الاصم انه هو العاجز
وليس بعجز غيره يعجز به وقال اكثر المعتزلة العجز غير العاجز وانه قوي على عاجز
عن شيء ان وعجز واختلفوا هل العجز عجز عن شيء ام لا على مقالتين فزعم عباد
ان العجز لا يقال انه عجز عن شيء وان القوة لا تكون قوة الا على شيء وقال اكثر
المعتزلة العجز عجز عن الفعل واختلف الذين اثبتوا العجز عجزا عن الفعل هل هو
عجز عنه في حاله او في حال ثانية على ثلاثة اقاويل فقال بعضهم الانسان يعجز عن
الفعل في الثاني ولا يسمى الفعل في حال حلوله بل قد يكون عجز معه اله وهو عجز عن
غيره وقال الاخرون ان العجز وان كان عجزا عن الفعل في ثانية وان الفعل يسمى في
حال العجز لا للعجز ولكن للضرورة الجامعة له وقال الاخرون العجز يسمى الفعل في
حاله ومحال وجود الفعل مع العجز واجمع القايلون ان العجز عجز عن شيء من المعتزلة
ان العجز يكون عجزا عن افعال كثيرة واجمع اكثر المعتزلة على ان الامر بالفعل
قبله وانه لا معنى للامر به في حاله لانه موجود واختلفوا هل يبقى الامر الى حال
الفعل على مقالتين فقال بعضهم انه يبقى الى اجل الفعل وانه يكون في حال الفعل ولا
يكون امرا به واحال بعضهم ان يبقى الامر واختلفوا هل يجوز ان يومر بالصلوة قبل
دخول وقتها ام لا فاجاز ذلك بعضهم وانكره بعضهم واختلفوا هل يجوز ان يامر
الله تعالى بالفعل في الوقت الثاني وهو يعلم انه يحول بين الانسان وبين الفعل على ثلاثة
اقاويل فقال بعضهم يجوز ان يامر الله بذلك وان كان يعلم انه يحول بين العباد وبينه في
البلوغ لانه انما يقول افعل ان لم احل بينك وبين الفعل ويجوز ان يقدر على الفعل في حال ما وان كان حال بينه
وبينه في

على مقالتين

الثاني وقال بعضهم لا يجوز ذلك في الامر ولا في النهي واختلفوا فيمن علم الله انه لا يومن فقالت
المعتزلة الا علي الاسواري انه مامور بالايمان قادر عليه وقال علي الاسواري اذا قرن الايمان
الى العلم بانه لا يكون استحالت القول بان الانسان مامور به او قادر عليه واذا افرد كل قول من صاحبه
فقلت هل امر الله تعالى الكافر بالايمان واقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم واجمعت
المعتزلة على ان الشيء اذا وجد فوجود ضده في تلك الحال محال وقال اكثرهم ان الكافر تارك
للايمان في حال ما هو كافر واحالوا جميعا البدل في الموجود واختلفوا هل يقال لو
كان الشيء في حال كون ضده ام لا يقال فقال جعفر بن حرب والاسكافي قد يقال لو
كان الكفار امنوا في حال كفرهم بدلا من كفرهم الواقع لكان خيرا لهم ولا نقول
انه يجوز ان يومنوا في حال كفرهم على وجه من الوجوه كما نقول في الكفر الماضي
لو كان هذا الكافر امن امس بدلا من كفره لكان خيرا له ولا يجوز الايمان بدلا من الكفر
الماضي واحال غيرهم من المعتزلة ان يقال لو كان الشيء على معنى لو كان وقد كان ضده
فقالوا جميعا الا الجبائي انه قد يجوز ان يكون الشيء في الوقت الثاني بدلا من ضده وان كان
ضده مما يكون في الثاني واذا اجزنا ذلك فانما نجيز البدل مما لم يكن وقالوا جايز ان يترك
في الوقت الثاني قبل مجيء الوقت ما علم الله تعالى انه يكون في الوقت ولو كان ضده مما
يكون في الثاني واذا اجزنا ذلك فانما نجيز البدل مما لم يكن وقالوا جايز ان يترك في الوقت
الثاني قبل مجيء الوقت ما علم الله تعالى انه يكون في الوقت ولو كان ذلك مما يترك لم يكن
كان سابقا في العلم انه يكون ولم يكن تاركا لما يكون وهذا قول الجبائي وعباد وقال
الجبائي ما علم الله انه يكون في الوقت الثاني او في وقت من الاوقات وجاءنا الخبر بانه
يكون فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه لان التجويز لذلك هو الشك والشك في
اخبار الله كفر وقال ما علم الله انه يكون فمستحيل قول القايل لو كان مما يترك لم
يكن العلم سابقا بانه يكون وقد شرحنا قوله في ذلك قبل هذا الموضع واجاز اكثر
المعتزلة ان لا يكون ما اخبر الله انه يكون وعلم انه يكون بان لا يكون كان علم واجاز انه يكون
واختلفت المعتزلة هل يقال ان الله خلق الشر والسيئات ام لا على مقالتين فقالت المعتزلة

كلها للعباد وان الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات وهو شر في المجاز
وسيئات في المجاز وانكر عباد ان يخلق الله تعالى شيئاً يسميه شراً او سيئة في الحقيقة
واختلفوا في اللطف على اربعة اقاويل فقال بشر بن المعتمر ومن قال بقوله عند الله تعالى
لطف لو فعله لمن يعلم انه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله تعالى فعل ذلك ولو فعل الله تعالى ذلك
اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الايمان الذي يفعلونه عند وجوده
ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه وليس على الله ان يفعل بعباده اصلح الاشياء لان ذلك محال لانه لا
غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح وانما عليه ان يفعل بهم ما هو اصلح لهم في دينهم ويزيح
عللهم فيما يحتاجون اليه لاداء ما كلفهم وما يشق عليهم من وجوه العمل لما يسرهم له
وقد فعل ذلك بهم وقطع عللهم وكان جعفر بن حرب يقول ان عند الله لطفاً لو اتى به
الكافرين لآمنوا اختياراً ايماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف
اذا آمنوا والاصلح لهم ما فعل الله بهم لان الله لا يعرض عباده الا على المنازل واشرفها وافضل
الثواب واكثره وذكر عنه انه رجع عن هذا القول الى قول اكثر اصحابه وقال
جمهور المعتزلة ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بمن علم انه لا يؤمن آمن عنده وانه لا
لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا فيقال يقدر على ذلك او لا يقدر عليه لانه لا يفعل بالعباد كلهم
الا ما هو اصلح لهم في دينهم وادعى لهم الى العمل بما امرهم به وانه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم
انهم يحتاجون اليه في اداء ما كلفهم اداءه اذا فعل بهم اتوا بالطاعة التي يستحقون
عليها ثوابه الذي وعدهم وقالوا في الجواب عن مسألة من سألهم هل يقدر الله تعالى ان يفعل
بعباده اصلح مما فعله بهم ان اردت انه يقدر على امثال الذي هو اصلح فالله يقدر على
امثاله على ما لا غاية له ولا نهاية وان اردت يقدر على شيء اصلح من هذا يفوقه في
الصلاح قد ادخره عن عباده فلم يفعله بهم مع علمه بحاجتهم اليه في اداء ما كلفهم
فان اصلح الاشياء هو الغاية ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه او يعجز عنه وقال محمد بن
عبد الوهاب الجبائي لا لطف عند الله تعالى يوصف بالقدرة على ان يفعله بمن علم انه لا
يؤمن فيؤمن عنده وقد فعل الله بعباده ما هو اصلح لهم في دينهم ولو كان في معلومه

شيء يؤمنون عنده او يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم غير انه يقدر على ان
يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً وليس فعل ذلك واجباً عليه ولا اذا
تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم الى الايمان واختلفوا في الالم واللذة على مقالتين
فقال قوم لن يجوز ان يؤلم الله تعالى احداً بألم تقوم اللذة في الصلاح مقامه وقال قوم
يجوز ذلك واختلفوا هل كان يجوز ان يبتدئ الله الخلق في الجنة ويتفضل عليهم دون
الادراك ولا يكلفهم شيئاً على مقالتين فقال اكثر المعتزلة لن يجوز ذلك لان الله تعالى لا
يجوز عليه في حكمته ان يعرض عباده الا على المنازل واعلى المنازل منزلة الثواب وقال
لا يجوز ان يكلفهم الله المعرفة ويستحيل ان يكونوا اليها مضطرين فلو لم يكونوا
لكان الله قد اباح لهم الجهل به وذلك خروج عن الحكمة وقال قائلون كان جائزاً ان
يبتدئ الله تعالى الخلق في الجنة ويبتدئهم بالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ولا يكلفهم
شيئاً من المعرفة ويضطرهم الى معرفته وهذا قول الجبائي وغيره واختلفت المعتزلة
في لعن الكفار في الدنيا على مقالتين فقال اكثرهم ذلك عدل وحكمة وخير وصلاح
للكفار لان فيه زجراً لهم عن المعصية وغلوا في ذلك حتى زعموا ان عذاب جهنم
في الآخرة نظر للكافرين في الدنيا ورحمة لهم بمعنى ان ذلك نظر لهم اذ كان قد
زجرهم بوعيد ذلك في الآخرة عن معاصيه في الدنيا واستدعى لهم الى طاعته وهذا
قول الاسكافي وقال قائلون ذلك عدل وحكمة ولا نقول هو خير وصلاح ونعمة
ورحمة واختلفت المعتزلة في الصلاح الذي يقدر الله عليه هل له كل ام لا كل له على
ثلاثة اقاويل فقال ابو الهذيل لما يقدر الله عليه من الصلاح والخير كل وجميع وكذلك سائر مقدورات الله
لها كل وما صلاح اصلح مما فعل وقال غيره لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح ولا كل
لذلك وقالوا ان الله يقدر على صلاح لم يفعله الا انه مثل ما فعله وقال قائلون كل ما يفعله
يجوز ولا يجوز ان يكون صلاحاً الا فعله وهذا قول عباد وقال قائلون فيما يقدر الله ان يفعله
بعباده شيء اصلح من شيء وقد يجوز ان يترك فعلاً هو صلاح لانه يفعل آخر هو صلاح
يقوم مقامه واختلفت المعتزلة فيمن علم الله انه يؤمن من الاطفال او الكفار او يتوب

من الفساق هل يجوز ان يميتهم قبل ذلك على مقالتين فقال قائلون لا يجوز ذلك بل واجب في
حكمة الله ان لا يميتهم حتى يؤمنوا او يتوبوا واجاز بشر بن المعتمر وغيره ان يميتهم
قبل ان يؤمنوا او يتوبوا واختلفوا فيمن علم الله انه يزداد ايمانا هل يجوز ان يخترمه
فقال قائلون من اصحاب الاصلح لا يجوز ذلك وقالوا في النبي صلى الله عليه وسلم ان الله
امتحنه قبل موته بما بلغ ثوابه على طاعته اياه قبل ان يبلغ ثوابه على طاعاته لو ابقاه
الى يوم القيامة وجعل هذه المحنة علامة انهم يصعقون في الوقت الذي مات فيه وقال
قوم منهم ان ذلك جائز واجمعت المعتزلة على ان الله تعالى خلق عباده لينفعهم
بعضهم وان ما كان من الخلق غير مكلف فانما خلقه لينتفع به المكلف ممن خلق
وليكون عبرة لمن خلقه واختلفوا في خلق الشيء لا يعتبر به على مقالتين فقال
اكثرهم لا يجوز ان يخلق الله الاشيا الا يعتبر بها العباد وينتفعون ولا يجوز ان يخلق
شيئا لا يراه احد ولا يحس به احد من المكلفين وقال بعضهم ممن ذهب الى ان
الله تعالى الزم بالمعرفة ان جميع ما خلقه الله تعالى فلم يخلقه ليعتبر به احد ويستدل
به احد وهذا قول ثمامة بن اشرس فيما اظن واختلفوا فيمن قطعت يده وهو
مؤمن ثم كفر ومن قطعت يده كافر ثم امن على ثلاثة اقاويل فقال قوم ان الله تعالى
يبدلها اخرى يحشر غير ذلك وقال قوم لو ان مؤمنا قطعت يده فادخل النار لبدل الله يده
المقطوعة في حال ايمانه وكذلك الكافر اذا قطعت يده ثم امن لا يدخل الكافر
والمؤمن ليس هما اليد والرجل وقال قائلون توصل بالمؤمن الذي كفر ومات
على الكفر يد كافر قطعت يده وهو كافر ثم مات على ايمانه وتوصل بالكافر
الذي قطعت يده وهو كافر ثم مات على ايمانه بالمؤمن الذي قطعت يده وهو
مؤمن ثم مات على الكفر واختلفت المعتزلة هل خلق الله تعالى الخلق لعلة ام لا
على اربعة اقاويل فقال ابو الهذيل خلق الله الخلق لعلة والعلة هي الخلق والخلق هو
الارادة والقول وانه انما خلق الخلق لمنفعتهم ولولا ذلك لما كان وجه لخلقهم لان من
خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه ضررا عنه ولا ينفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عابث

وقال النظام خلق الله الخلق لعلة تكون هي المنفعة والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما
اراد من منفعتهم ولم يثبت علة معه له كان يخلق كما قال ابو الهذيل قال هي
علة تكون وهي الغرض وقال معمر خلق الله الخلق لعلة والعلة لعلة وليس للعلل غاية
ولا كل وقال عباد خلق الله الخلق لا لعلة واختلفت المعتزلة في ايلام الاطفال
فقال قائلون يولمهم لا لعلة ولم يقولوا انه يعوضهم من الايلام اياهم وانكروا ذلك وانكروا
ان يعذبهم في الاخرة وقال اكثر المعتزلة ان الله تعالى يولمهم عبرة للبالغين ثم يعوضهم
ولولا انه يعوضهم لكان ايلامه اياهم ظلما وقال اصحاب اللطف انه يولمهم ليعوضهم
وقد يجوز ان يكون اعطاؤه اياهم ذلك العوض من غير الم اصلح وليس عليه ان يفعل
الاصلح واختلفوا هل يجوز ان يبتدئ الله مثل العوض من غير الم ام لا فقال قائلون
الذي يستحقونه من العوض دائم وقال قائلون ان دوام العوض تفضل ولا باستحقاق
واجمعت المعتزلة على انه لا يجوز ان يعذب الله تعالى الاطفال في الاخرة ولا يجوز ان يعذبهم
واختلفوا في عوض البهائم على خمسة اقاويل فقال قوم ان الله تعالى يعوضها في
المعاد وانها تنعم في الجنة وتصور في احسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له وقال
قوم يجوز ان يعوضها الله في دار الدنيا ويجوز ان يعوضها في الموقف ويجوز ان تكون في
الجنة على ما حكيناه عن المتقدمين وقال جعفر بن حرب الاسكافي قد
يجوز ان تكون الحيات والعقارب وما اشبهها من الهوام والسباع تعوض في
الدنيا او في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين والفجار ولا تالم هي
من الم جهنم شيئا كما لا ينال خزنة جهنم وقال قوم قد نعلم ان لهم عوضا ولا ندري
كيف هو وقال عباد انها تحشر وتبطل واختلف الذين قالوا ان دوام عوضها
على مقالتين فقال قوم ان الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم لا يولم بعضهم
بعضا وقال قوم بل تكون على حالها في الدنيا واختلفوا في الاقتصاص لبعضها من
بعض على ثلاثة اقاويل فقال قائلون يقتص لبعضها من بعض في الموقف وانه لا يجوز الا ذلك
وليس يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار ولا بالتخليد في العذاب لانهم ليسوا بمكلفين وقال

على مقالتين

قوم لا قصاص بينهم وقال قوم ان الله تعالى يعوّض البهيمة التي جنت عليها ليكون تلك العوض عوضاً
لتمكينه اياها منها وهذا قول الجبائي واختلفوا فيمن دخل زرعاً لغيره على مقالتين فقال
ابو شمر وهو يوافقهم في التوحيد والقدر اذا دخل الرجل زرعاً لغيره فجاوزه عليه ان يقف فيه
او يسير او يتأخر فان فعل ذلك فليس يمكنه الا ان يكون عاصياً لله وانه ملوم على ذلك وقال غيره الواجب
عليه اذا ندم ان يخرج منه ويضمن جميع ما استهلك واختلفوا في نعيم الجنة هل هو تفضل
او ثواب على مقالتين فقال قائلون كل ما في الجنة ثواب ليس بتفضل وقال بعضهم بل فيها تفضل
ليس بثواب القول في الآجال واختلفت المعتزلة في ذلك على قولين فقال اكثرهم الاجل
الذي هو الوقت الذي في معلوم الله ان الانسان يموت فيه او يقتل فاذا قتل قتل باجله واذا
مات مات باجله وشذ قوم من جهالهم فزعموا ان الوقت الذي في معلوم الله ان الانسان لو لم يقتل
لبقي اليه هو اجله دون الوقت الذي قتل فيه واختلف الذين زعموا ان الاجل هو الوقت
في المقتول الذي لو لم يقتل هل كان يعيش ام لا على ثلاثة اقاويل فقال بعضهم يجوز لو لم يقتله
القاتل ان يموت ويجوز ان يعيش واحال منهم محيلون هذا القول القول في الارزاق قالت
المعتزلة ان الاجسام لله خالقها وكذلك الارزاق وهي ارزاق الله تعالى فمن غصب انساناً مالاً
او طعاماً فاكله اكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه اياه وزعموا باجمعهم ان الله لا يرزق
الحرام كما لا يملّك الحرام وان الله تعالى انما رزق الذين ملّكهم اياه دون الذي غصبه
وقال اهل الاثبات ان الرزق على ضربين منها ما ملّكه الله الانسان ومنها ما جعله الله
غذاء للجسم وان كان حراماً عليه فهو رزقه اذ جعله الله تعالى غذاء له لانه قوام
لجسمه القول في الشهادة اختلفت المعتزلة في ذلك على اربعة اقاويل فقال قائلون
هو الصبر على ما ينال الانسان من الم الجراح المؤدي الى القتل والغرق فقتل على ذلك وعلى التقدم
الى الحرب وعلى الصبر على ما يصيبه وكذلك قالوا في المبطون والغريق ومن مات تحت الهدم
قالوا وان عوّض انسان من المسلمين بشيء مما ذكرنا فكان والصبر فكان تقدم
ودخل في جملة اعتقاده وقال قائلون الشهادة هي الحكم من الله تعالى بان قتل من المؤمنين
في المعركة بانه شهيد وتسميته بذلك وليس يسمى شهادة وقال قائلون الشهداء هم العدول وقالوا

او لم يقتلوا وزعموا ان الله تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس
فالشهداء هم الشاهدون لهم وعليهم وهم العدول المرضيون القول في الختم والطبع اختلفت
المعتزلة في ذلك على مقالتين فزعم بعضهم ان الختم من الله تعالى والطبع على قلوب الكفار
هو الشهادة والحكم انهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الايمان وقال قائلون الختم والطبع
هو السواد في القلب كما يقال طبع السيف اذا صدئ من غير ان يكون ذلك مانعاً لهم عما امرهم به
وقالوا جعل الله ذلك سمة لهم تعرفهم الملائكة بتلك السمة التي في القلب اهل ولايته من اهل
عداوته وقال اهل الاثبات قوة الكفر طبع وقال بعضهم معنى ان الله طبع على قلوب
الكافرين انه خلق فيها الكفر وقالت البكرية ما سنذكره بعد هذا الموضع القول
في الهدى واختلفت المعتزلة هل يقال ان الله هدى الكافرين ام لا على مقالتين فقال
اكثر المعتزلة ان الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بان قواهم على الطاعة
فلم ينتفعوا واصلحهم فلم يصلحوا وقال قائلون لا نقول ان الله هدى الكافرين على وجه من
الوجوه بان بيّن لهم ودلّهم لان بيان الله ودعاءه هدى لمن قبل دون من لم يقبل كما ان دعاء
ابليس لمن قبل دون من لم يقبل وقال اهل الاثبات لو هدى الله الكافرين لاهتدوا فلما
لم يهتدوا وقد بيّن لهم بان قواهم على الهدى فسمى الدعاء على الهدى هدى وقد بين لهم
بان خلق هداهم واختلف الذين قالوا ان الله هدى الكافرين بان بيّن لهم ودلّهم وارشدهم
هو الهدى العام في الهدى الذي يفعله بالمؤمنين دون الكافرين على مقالتين فقال
قائلون قد نقول ان الله هدى المؤمنين بان سمّاهم مهتدين وحكم لهم بذلك وقالوا من
بعد الله بما اعطاهم من الفوايد والالطاف هو هدى كما قال والذين اهتدوا زادهم هدى وقال
قائلون لا نقول ان الله هدى بان سمى وحكم ولكن نقول هدى الخلق اجمعين بان دلّهم
وبيّن لهم وانه هدى المؤمنين بما يزيدهم من الطافه وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا وانه يهديهم
في الآخرة الى الجنة وذلك ثواب من الله لهم كما قال يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار
في جنات النعيم هذا قول الجبائي وزعم ابراهيم النظام انه قد يجوز ان يسمى طاعة المؤمنين
وايمانهم بالهدى وانه هدى الله فيقال هذا هدى الله اي دينه القول في الاضلال اختلفوا في ذلك

على ثلاثة اقاويل فقال اكثر المعتزلة معنى الاضلال من الله يحتمل ان يكون التسمية لهم والحكم بانهم ضالون ويحتمل ان يكون لما ضلوا عما امر الله تعالى اخبر انه اضلهم اي انهم ضلوا عن دينه ويحتمل ان يكون الاضلال هو ترك احداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله الله تعالى بالمؤمنين فيكون ترك ذلك اضلالاً ويكون الاضلال فعلاً حادثاً ويحتمل ان يكون لما وجدهم ضلالاً اخبر انه اضلهم كما يقال اجبن فلان فلاناً اذا وجده جباناً وقال بعضهم اضلال الله الكافرين هو اهلاكه اياهم وهو عقوبة منه لهم واعتلوا بقول الله تعالى في ضلال وسعر والسعر سعر النار وبقوله ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وتفرقنا اجزاءً وقال اهل الاثبات اقاويل فقال بعضهم الاضلال عن الدين قوة على الكفر وقال بعضهم الاضلال عن الدين هو الترك هذا قول الكوساني وقال بعضهم معنى اضلهم خلق ضلالهم واجمعت المعتزلة ان يقولوا ان الله اضل عن الدين احداً من خلقه

القول في التوفيق والتسديد

فاختلفوا في التوفيق والتسديد على اربعة اقاويل فقال قائلون التوفيق من الله تعالى ثواب يفعله مع ايمان العبد ولا يقال للكافر موفق وكذلك التسديد وقال قائلون التوفيق هو الحكم من الله ان الانسان موفق وكذلك التسديد وقال جعفر ابن حرب التوفيق والتسديد لطفان من لطف الله لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرانه اليها فاذا اتى الانسان بالطاعة كان موفقاً مسدداً وقال الجبائي التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله انه اذا فعله وفق الانسان للايمان في الوقت فيكون ذلك ذلك اللطف توفيقاً لان يؤمن وان الكافر اذا فعل به اللطف الذي يتفق له الايمان في الوقت الثاني فهو موفق لان يؤمن في الثاني ولو كان في هذا الوقت كافراً وكذلك العصمة عنده لطف من الطاف الله وقال اهل الاثبات التوفيق هو قوة الايمان وكذلك العصمة

القول في العصمة

اختلفوا في العصمة فقال بعضهم العصمة من الله ثواب المعتصمين وقال بعضهم العصمة من الله لطف يفعله بالعبد فيكون به معتصماً وقال بعضهم العصمة على وجهين احدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد وقد فعله بالكافرين ولكن لا نطلق انه معصوم ونقول ان الله عصمه فلم يعتصم والوجه

الاخر ما يزيد الله المؤمنين على ايمانهم من الالطاف والاحكام والتأييد وقد يتفاضل الناس في العصمة ويكون ضرب من العصمة اذا اتاه بعض عبيده امن طوعاً واذا اعطاه غيره ازداد كفراً واذا منعه اياه اتى بكفر دون ذلك فيتفضل به على من يعلم انه ينتفع ويمنعه من يعلم انه يزداد كفراً قالوا وقد يجوز ان يكون شيء صلاحاً للواحد ضرراً على غيره قالوا فقد يعصم الله تعالى من النبي ما اضطره اليه العصمة من قبل نبيه صلى الله عليه وسلم

القول في النصر والخذلان

قالت المعتزلة ان نصر الله للمؤمنين قد يكون على معنى نصرهم بالحجة كما قال انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا وقد تكون النصرة بمعنى ان تزلزل اقدام الكافرين ورعب قلوبهم فيهزموا فيكون ناصراً للمؤمنين عليهم وخاذلاً لهم بما طرحه من الرعب في قلوبهم فان نصرهم المؤمنون لم يكن ذلك خذلاناً من الله تعالى لهم بل هم منصورون بالحجة على الكافرين وان كانوا منهزمين وقال اهل الاثبات النصر من الله ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين من الجرأة على الكافرين وقد يسمى القوة على الايمان نصراً فاما الخذلان فانهم اختلفوا فيه على ثلاثة اقاويل فقال بعضهم الخذلان من الله هو ترك الله ان يحدث من الالطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين كنحو قوله والذين اهتدوا زادهم هدى فترك الله ان يفعل هو الخذلان من الله للكافرين وقال بعضهم الخذلان من الله هو تسميته اياهم والحكم بانهم مخذولون وقال بعضهم الخذلان عقوبة من الله تعالى وهو ما يفعله بهم من العقوبات وقال اهل الاثبات قولين قال بعضهم الخذلان قوة الكفر وقال بعضهم خذلهم اي خلق كفرهم

القول في الولاية والعداوة

اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين فقالت المعتزلة الا بشر بن المعتمر وطوائف منهم ان الولاية من الله تعالى للمؤمنين مع ايمانهم وكذلك العداوة للكافرين مع كفرهم والولاية عندهم الاحكام الشرعية والمدح واحداث الالطاف والعداوة ضد ذلك وكذلك قالوا في الرضا والسخط وقال بشر بن المعتمر الولاية والعداوة يكونان بعد حال الايمان والكفر وقال قائلون منهم الولاية مع الايمان والعداوة مع

الكفر وهما غير الأحكام والمدح ولكن الأسماء الرضا والسخط غير الأحكام والمدح وكذلك
الرضا والسخط غير الأحكام والأسماء وقال غير المعتزلة الولاية والعداوة من صفات الذات
وكذلك الرضا والسخط **القول في الثواب في الدنيا** اختلفت المعتزلة في ذلك
على مقالتين فقال ابرهيم لا يكون الثواب إلا في الآخرة وإن ما يفعله الله بالمؤمنين في
الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب لأن الله إنما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وليمتحنهم بالشكر
عليه وقال سائر المعتزلة إن الثواب قد يكون في الدنيا وإن ما يفعله الله من الولاية والرضا
عن المؤمنين فهو ثواب **واختلفت المعتزلة في الإيمان ما هو على ستة أقاويل**
فقال أبو الهذيل الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها وإن المعاصي على ضربين صغائر و
كبائر وإن الكبائر منها ما هو كفر ومنها ما ليس بكفر وإن الناس يكفرون
من لأنه أوجد رجل شبه الله بخلقه ورجل جوّره في حكمه أو كذبه في خبره
ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم عليه السلام نصا وتوقيفا فأكفر هؤلاء
من زعم أن الباري جسم مؤلف محدود ولم يكفر من سماه جسما ولم يعطه معاني
الأجسام وأكفر من زعم أن الله يرى بالأبصار على المقابلة أو المحاذاة
أو في مكان حال فيه دون مكان ولم يزعموا أنه يرى كالمرئيات وأكفروا
من زعم أن الله خلق الجور وأراد السفه وكلف الزمنى والعجزة الذين فيهم العجز
ثابت لأن هؤلاء بزعمهم سفهوا الله وجوّروه ولم يكفر من قصد الحد الذي على
الفعل فقال قد كلفه الله وليس بقادر لأنه قد كلف على القادر عندهم وأخبر أنه
ليس بقادر ولم يكذب على الله في تكليفه إياه ولا وصفه بالعبث عندهم والقائل
بهذا أبو الهذيل وحكي عنه أن الصغائر تغفر لمن اجتنب الكبائر على طريق التفضل لا
على طريق الاستحقاق وزعم أن الإيمان كله إيمان بالله منه ما تركه كفر ومنه
ما تركه فسق ليس بكفر ولا بعصيان كالنوافل وقال هشام الفوطي الإيمان جميع الطاعات
فرضها ونفلها والإيمان على ضربين إيمان بالله وإيمان لله ولا إله إلا الله فمن تركه على
الاستحلال كفر ومن تركه على التحريم كان تركه فسقا ليس بكفر ومما هو إيمان

لله عند هشام ما يكون تركه صغيرا ليس بفسق وقال عباد بن سليمان الإيمان جميع ما أمر
الله تعالى من الفرض وما رغب فيه من النفل والإيمان على وجهين إيمان بالله وهو ما
كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملة والتوحيد والإيمان لله إذا تركه تاركه لم
يكفر ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ومنه ما يكون تركه صغيرا
وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله وقال ابرهيم النظام الإيمان اجتناب الكبائر
والكبائر ما جاء فيه الوعيد وقد يجوز أن يكون فيما لم يجئ فيه الوعيد كبير عند الله وجائز
أن لا يكون فيه كبير وإن لم يكن فيه كبير والإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند
الله تعالى وإن كان فيما لم يجئ فيه الوعيد كبير فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن
يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا فأما عند الله تعالى فاجتناب كل كبير وقال آخرون
الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله وهو ما يلزم به الاسم وما سوى ذلك
فصغير مغفور باجتناب الكبير وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يزعم أن
الإيمان بالله هو جميع ما افترضه الله على عباده وأن النوافل ليس بإيمان وأن كل خصلة من
الخصال التي افترضها الله فهي بعض إيمان بالله وهي أيضا إيمان بالله وأن الفاسق الملي
مؤمن من أسماء اللغة لما فعل من الإيمان وكان يزعم أن الأسماء على ضربين فمنها
أسماء اللغة ومنها أسماء الدين فأسماء اللغة المشتقة من الأفعال ينقضي مع الأفعال وأسماء
الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضي فعله وفي حال فعله فالفاسق الملي مؤمن من
أسماء اللغة ينقضي الاسم عنه مع تقضي فعله للإيمان وليس يسمى بالإيمان من أسماء
الدين وكان يزعم أن في اليهودي إيمانا يسميه به مؤمنا مسلما من أسماء اللغة
وكانت المعتزلة قبله إلا الأصم ينكرون أن يكون الفاسق مؤمنا ويقولون إن الفاسق
ليس بمؤمن ولا كافر ويسمونه منزلة بين المنزلتين وينفون أن في الفاسق إيمانا يسمونه به مؤمنا
وفي اليهودي إيمانا يسمونه به مؤمنا وكان الجبائي يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر
وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان
واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر وكان يزعم أن العزم على الكبير كبير والعزم

على الصغير صغير والعزم على الكفر كفر وكذلك قول ابي الهذيل كان يقول في
العزم انه كالمقدم عليه وقال ابو بكر الاصم الايمان جميع الطاعات ومن عمل كبيرة
ليست بكفر من اهل الملة فهو فاسق بفعل الكبيرة لا كافر ولا منافق مؤمن بتوحيده
وما فعل من طاعته وزعمت المعتزلة ان الله سمى ايمانا ما لم يكن في اللغة ايمانا واختلفت المعتزلة
مع اقرارها بالصغائر والكبائر في الصغائر والكبائر على ثلاثة اقاويل فقال قائلون منهم كلما اتى فيه الوعيد
فهو كبير وكلما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير وقال قائلون كلما اتى فيه الوعيد
فكبير وكلما كان مثله في العظم فهو كبير وكلما لم يأت فيه الوعيد او
مثله فقد يجوز ان يكون كله صغيرا ويجوز ان يكون بعضه كبيرا وبعضه صغيرا وليس
يجوز ان لا يكون صغيرا او لا شيء منه وقال جعفر بن مبشر كل وعيد كبيرة وكل
مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو مرتكب للكبيرة واختلفت المعتزلة في غفران الصغائر
على ثلاثة اقاويل فقال قائلون ان الله تعالى يغفر الصغائر اذا اجتنبت الكبائر تفضلا
وقال قائلون يغفر الصغائر اذا اجتنبت الكبائر باستحقاق وقال قائلون لا يغفر
الصغائر الا بالتوبة واختلفت المعتزلة هل يجوز ان يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيرا على مقالتين فقال كثير
من المعتزلة لا يجوز ان يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيرا وليس
يجوز ان يجتمع ما ليس بكفر وما ليس بكفر فيكون كفرا وقال الجبائي الصغائر
تقع من مجتنبي الكبائر مغفورة ولا يجوز ان يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير
من مرتكبي الكبائر فيكون كبيرا كالرجل يسرق درهما ثم درهما حتى يكون سارقا
لخمسة دراهم يسرقها درهما درهما فلا يجوز ان يكون سرقة كل درهم على انفراده
صغيرا فاذا اجتمع ذلك كان كبيرا وقال غيره من المعتزلة ان لم يكن سرقة كل
درهم على انفراده كبيرا فليس يكون اذا اجتمع كبيرا ولكن المذنب تيب من الذنب ثم
يعود اليه هل يؤخذ به على مقالتين فقال قائلون يؤخذ بالذنب الذي تاب منه اذا عاد
اليه وقال قائلون لا يؤخذ بالذنب لانه قد تاب منه واختلفوا في اخذ الدرهم وما دونه من
حرزه هل يفسق اخذه على مقالتين فزعم ابو الهذيل انه فاسق لانه قد اباح يده فقيها من فقهاء

60

المسلمين ولم يفسقه غيره من المعتزلة الا جعفر بن مبشر اذا اعتمد ذلك واختلفوا في خائن
درهم فصاعدا على خمسة اقاويل فزعم جعفر بن مبشر ان مرتكب معصية متعمدا لها فاسق وان كانت
سرقة درهم او اقل او اكثر واي معصية كانت وقال الجبائي من عزم ان يخون في درهم
ولابس في الوقت الثاني من حال عزمه ثم جاء الوقت الثاني فاراد ذلك وفعله فسق لان العزم على
ذلك كفعل المعزوم عليه والارادة لاخذ الدرهم وليس كاخذ الدرهم ولابس فاذا اجتمع ذلك
هو كخاين خمسة دراهم من غير جهلها او منعها ولا يفسق في اقل من ذلك الا سارق الدرهم
بالحبة بان فقيها من فقهاء الامة وقال قائلون لا يفسق السارق في اقل من عشرة دراهم والخائن
لاقل منها وانما يفسق من سرق عشرة دراهم فصاعدا او خانها وقال غيره لا يفسق الخائن
الا في مائتي درهم وهذا قول النظام واختلفت المعتزلة فيمن لم يؤد زكاته على مقالتين فزعم
هشام الفوطي انه لا يكون مانعا للزكاة الا اذا عزم ان لا يؤديها ابدا فمن عزم ان لا يؤديها وقتا
ما فليس بضال وقال غيره من المعتزلة من منعها اهل الحاجة وقد وجبت عليه لزمه
الفسق اذا منع خمسة دراهم على قول اصحاب الخمسة او عشرة على قول اصحاب العشرة او
مائتين على قول اصحاب المائتين واجمع اصحاب الوعيد من المعتزلة ان من ادخله الله النار
خلده فيها واختلفت المعتزلة هل يقال للفاسق مؤمن ام لا على ثلاث مقالات فزعم بعضهم انه
يقال له آمن ولا يقال مؤمن وهذا قول عباد وقال الجبائي يقال آمن من اوصاف اللغة
ويقال مؤمن من اسماء اللغة وقال قائلون لا يقال آمن ولا يقال مؤمن واختلفت المعتزلة
هل يعلم وعيد الكفار بالعقل او بالخبر دون العقل على ستة اقاويل فقال بعضهم لا يجب
هذا في كل الذنوب ولكن في الكفر خاصة وقال بعضهم ليس يجب في العقول الا التفرقة
بين المحسن والمسيء والمطيع والعدو والتفرقة تكون بضروب شتى منها تعذيب المذنب
بعد ان لا يسقط وسلامة المطيع من ذلك ومنها افناء وابقاء المطيع ومنها تفضيل المطيع
في التنعيم ولله عندهم ان يعفو عن جميع المذنبين وان يعمهم تفضلا وقال بعض من يميل
الى هذا القول مظالم العباد لا يجوز العفو عنها الا بعد عفو اهلها وان لم يقع العفو منهم
فالقصاص واجب فيها وقال عباد بن سليمان ان اهل العفو يعلمون ان الله تعالى يجازي على

كل ذنب كائنا ما كان حتى يفرق بين الفاعل وغيره لا يعلمون ما لذلك الجزاء والجزاء والله يعلم
ما هو انما يكون من قبل السمع وقال قائلون ليس يعلم عقاب الكفار الا من جهة الخبر
واختلفوا هل كان في العقل يجوز ان يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله ام لا
على مقالتين فاجاز ذلك بعضهم وهو الجبائي وانكره اكثرهم واجمعت المعتزلة
والقائلون بالوعيد ان الاخبار اذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله وان
الفجار لفي جحيم ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فليس يجوز الا
ان تكون عامة في جميع اهل الصنف الذي جا فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم وزعموا
جميعا انه لا يجوز ان يكون الخبر خاصا او مستثنى منه والخبر ظاهر والاخبار والاستثنا
والخصوصية ليسا بظاهرين وليس يجوز عندهم ان يكون الخبر خاصا وقد جا مجيا عاما
الا ومع الخبر ما يخصه او تكون خصوصيته في العقل ولا يجوز ان يكون خاصا ثم يجي
الخصوص به بعد الخبر واختلفوا اذا سمع السامع الخبر الذي ظاهره العموم ولم يكن في
العقل ما يخصه ما الذي عليه في ذلك على مقالتين فقال قائلون عليه ان يقف في عمومه
حتى يتصفح القران والاجماع والاخبار فاذا لم يجد للخبر تخصيصا في القران ولا في الاجماع
ولا في الاخبار ولا في السير قضى على عمومه وهذا قول النظام وقال قائلون اذا جا الخبر
ومخرجه العموم فعلى السامع لذلك ان يجعله في جميع من لزمه الاسم الذي سمي به اهل
تلك الصفة الذي جا فيهم الخبر ولا يعرف من يلزمه ذلك الاسم حتى يلقى اهل اللغة فيعرفه عن
الذي يلزمه ذلك الاسم فاذا علم ذلك من قبل اهل اللغة سمى به اهلها وقضى بعموم الخبر لمن لزمه
الاسم وزعم قائل هذا انه لو كان في معلوم الله تعالى انه يسمع الاية التي ظاهرها العموم
من لا يسمع ما يخصها لم يجز ان ينزلها الا ومعها تخصيصها فلما كان في معلومه انه لا
يسمع الاية التي ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص الا من يسمع تخصيصها اذا نزلها او
على كل من سمع اية ظاهرها العموم ولم يسمع لها تخصيصا ان يقضي على عمومها وهذا
قول ابي الهذيل والشحام واختلفوا باي شي يعلم وعيد اهل الكباير على مقالتين فزعم
زاعمون ان ذلك يعلم من جهة التنزيل هذا قول ابي الهذيل وقال بعضهم ليس يعلم ذلك من قبل

التنزيل ولكن من قبل التاويل وهذا قول الفوطي وقال الاصم انه ليس من قبل التنزيل علم ذلك
ولا من قبل التاويل ولكن من قبل ان اهل الفسق مشتومون عند اهل الصلوة ولا يكون
احد مشتوما الا وهو عدو لله ومن كان عدوا لله كان من اهل النار واجمعت المعتزلة
الا الاصم على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الامكان والقدرة باللسان واليد
والسيف كيف قدروا على ذلك فهذه اصول المعتزلة الخمسة التي يبنون عليها امرهم فقد
اخبرنا عن اختلافهم فيها وهي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وانفاذ الوعيد
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ذكر قول الجهمية الذي تفرد به جهم القول
بان الجنة والنار تبيدان وتفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط والكفر هو الجهل به فقط
وانه لا فعل لاحد في الحقيقة الا الله وحده وانه هو الفاعل وان الناس انما تنسب اليهم افعالهم
على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك
والشمس الله تعالى الا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له ارادة للفعل واختيارا له
منفردا له بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا وكان جهم ينتحل
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقتل جهم بمرو وقتله سلم بن احوز المازني في اخر
ملك بني امية ويحكى عنه انه كان يقول لا اقول ان الله شي لان ذلك تشبيه له بالاشيا
وكان يقول ان علم الله محدث فيما يحكى عنه ويقول بخلق القران وانه لا يقال ان الله لم
يزل عالما بالاشيا قبل ان تكون ذكر قول الضرارية اصحاب ضرار بن عمرو والذي فارق
به ضرار المعتزلة قوله ان اعمال العباد مخلوقة وان فعلا واحدا لفاعلين احدهما خلقه
وهو الله والاخر اكتسبه وهم فاعلون لها في الحقيقة وكان يزعم ان الاستطاعة قبل
الفعل ومع الفعل وانها بعض المستطيع وان الانسان اعراض مجتمعة من لون وطعم ورايحة
وحرارة وبرودة اجساما وابى ذلك اكثر الناس وان الانسان قد يفعل الطول والعرض والعمق
وان كان ذلك ابعاضا للجسم وكان يزعم ان كلما تولد عن فعله كالالم الحادث عن
الضربة وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة فعل لله تعالى وللانسان وكان يزعم ان معنى ان
الله عالم قادر انه ليس بجاهل ولا عاجز وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه وحجته

وصاحبه الحسين بن محمد النجار

عنه انه كان ينكر حرف ابن مسعود ويشهد ان الله لم ينزله وكذلك حرف ابي بن كعب
وكان يزعم انه لا يدري على فعل سراير العامة كلها كفر ونكث يده قال ولو عرضوا علي انسانا لو سئلت عنه لقلت
ان اقول انه لعله يضمر الكفر قال وكذلك اذا سئلت عنهم جميعا فلست لا ادري لعلهم يضمرون الكفر
وكان يزعم ان الله تعالى يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين يرون بها ماهيته
اي ما هو وقد نا بعد على ذلك حفص القرد **ذكر قول الحسين بن محمد النجار** زعم
الحسين بن محمد النجار واصحابه وهم الحسينية ان اعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها
وانه لا يكون في ملك الله الا ما يريد وان الله تعالى لم يزل مريدا ان يكون في وقته ما علم انه
يكون في وقته مريدا ان لا يكون ما علم انه لا يكون وان الاستطاعة لا يجوز ان يتقدم
الفعل وان العون من الله يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة وان الاستطاعة
الواحدة لا يفعل بها فعلان وان لكل فعل استطاعة تحدث معه اذا احدث وان الاستطاعة
لا تبقى وان في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل وان استطاعة الايمان
توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحسان وهدى وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان
وبلاء وشر وانه جايز ان يكون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها ان لم تكن كانت
المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت وان لم يكن كان في الوقت نفسه المعصية
التي هي تركها وان المؤمن مؤمن مهتد وفقه الله تعالى وهداه وان الكافر مخذول وقد خذله
الله واضله وطبع على قلبه ولم يهده ولم ينظر له وخلق كفره ولم يصلحه ولو نظر له واصلحه
لكان صالحا وانه جايز ان يولم الله تعالى الاطفال في الاخرة وجايز ان يتفضل عليهم فلا
يولمهم وان الله تعالى لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وان الله تعالى كلف الكفار ما لا يقدرون
وهو ما اراد ان يفعله بهم من الالطاف ما لو فعله بهم لآمنوا
عليه لتركهم له العجز فيهم ولا اقول نزلت بهم وان الانسان لا يفعل في غيره وانه لا يفعل الا في
نفسه نحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان وان الانسان
لا يفعل الما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا على طريق التولد وكان برغوث يميل الى قوله
ويزعم ان الاشياء المتولدة فعل الله بايجاب الطبع وذلك ان الله طبع الحجر طبعا يذهب اذا دفع
وطبع الحيوان طبعا يالم اذا ضرب او قطع وكان يزعم ان الله لم يزل جوادا بنفي البخل عنه وانه

لم يزل متكلما بمعنى انه لم يزل غير عاجز عن الكلام وان كلام الله محدث مخلوق وكان
يقول في التوحيد بقول المعتزلة الا في باب الارادة والجود وكان يخالفهم في القدر ويقول
بالارجاء وكان يزعم انه جايز ان يحول الله العين الى القلب ويجعل في العين قوة القلب
فيرى الله تعالى الانسان بعينه اي يعلمه بها وكان ينكر الرؤية لله تعالى بالابصار على غير
هذا الوجه وكان يقول ان الميت يموت باجله وكذلك المقتول يقتل باجله وان الله
تعالى يرزق الحلال ويرزق الحرام وان الرزق على ضربين رزق غذاء ورزق ملك
ذكر قول البكرية وهم اصحاب بكر ابن اخت عبد الواحد بن زيد والذي كان يتفرد
به في الكباير التي تكون من اهل القبلة انها نفاق كلها وان مرتكب الكبيرة من
اهل الصلوة عابد للشيطان مكذب لله تعالى جاحد له منافق في الدرك الاسفل
من النار مخلد فيها ابدا ان مات مصرا وانه ليس في قلبه لله تعالى اجلال ولا تعظيم وهو مع ذلك
مؤمن مسلم وان في الذنوب ما هو صغير وان الاصرار على الصغاير كباير وكان
يزعم ان الانسان اذا طبع الله تعالى على قلبه لم يكن مخلصا ابدا وحكي عنه زرقان ان
الانسان مامور بالاخلاص مع الطبع وان الطبع لا يحول بينه وبين الايمان وحكى زرقان
عن عبد الواحد بن زيد انه كان يقول انه غير مامور بالاخلاص وحكى بعض اصحابه
عنه انه كان ينكر الامر بما قد حيل بينه وبينه وكان يزعم ان القاتل لا توبة له وكان
يزعم ان الاطفال الذين في المهد لا يالمون ولو قطعوا او قتلوا وجوز ان يكون الله تعالى
لذذهم عندما يضربون ويقطعون وكان يقول في علي وطلحة والزبير انهم مغفور
لهم قتالهم وانه كفر وشرك وزعم ان الله تعالى اطلع الى اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم
فقد غفرت لكم وكان يزعم ان الله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها وانه تكلمه
عباده منها وكان يزعم ان الانسان هو الروح وكذلك جميع الحيوان ولم يكن يجوز
ان يحدث الله في جماد شيئا من الحيوة والعلم والقدرة وكان يزعم ان الله هو المخترع
للالم عند الضربة وقد يجوز عنده ان يحدث الضربة ولا يحدث الله الما وكذلك قوله في
باب التولد وحكي عنه ان الله بكل مكان وكان يقول ان الاستطاعة قبل الفعل

فمما حكي عنه من زرقان وكان يحرم اكل اللحم والبصل لانه حرام على الانسان ان يقرب المحل
اذا اكلهما وكان يرى الوضوء من قرقرة البطن

هذه حكاية قول قوم من النساك

وفي الامة قوم ينتحلون النسك يزعمون انه جائز على الله تعالى الحلول في الاجسام واذا راوا شيا
يستحسنونه قالوا لا ندري لعله ربنا ومنهم من يقول انه يرى الله تعالى في الدنيا على قدر الاعمال
فمن كان عمله احسن راى معبوده احسن ومنهم من يجوز على الله تعالى المعانقة والملامسة
والمجالسة في الدنيا وجوزوا مع ذلك على الله تعالى عن قولهم ان يلمسوه ومنهم من يزعم ان الله ذو
اعضاء وجوارح وابعاض لحم ودم على صورة الانسان له ما للانسان من الجوارح تعالى الله عن
ذلك وكان في الصوفية رجل يعرف بابي شعيب يزعم ان الله يسر ويفرح بطاعة اوليائه
ويغتم ويحزن اذا عصوه وفي النساك قوم يزعمون ان العبادة تبلغ بهم الى منزلة تزول عنهم
العبادات وتكون الاشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم وفيهم
من يزعم ان العبادة تبلغ بهم ان يروا الله ويأكلوا من ثمار الجنة ويعانقوا الحور العين في الدنيا
ويحاربوا الشياطين ومنهم من يزعم ان العبادة تبلغ بهم الى ان يكونوا افضل من النبيين
والملائكة المقربين

هذه حكاية قول جملة اصحاب الحديث واهل السنة

جملة ما
عليه اصحاب الحديث واهل السنة الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من
عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردون من ذلك شيا وان الله تعالى
اله واحد فرد صمد لا اله غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق
وان النار حق وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وان الله تعالى على عرشه
كما قال الرحمن على العرش استوى وان له يدين بلا كيف كما قال خلقت بيدي وكما قال
بل يداه مبسوطتان وان له عينين بلا كيف كما قال تجري باعيننا وان له وجها كما قال ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام وان اسماء الله لا يقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج
واقروا ان لله علما كما قال انزله بعلمه وكما قال وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه واثبتوا
السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة واثبتوا لله القوة كما قال اولم يروا ان
الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقالوا انه لا يكون في الارض من خير ولا شر الا ما شاء الله

وان الاشياء تكون بمشيئة الله كما قال وما تشاؤون الا ان يشاء الله وكما قال المسلمون ما شاء الله
كان وما لا يشاء لا يكون وقالوا ان احدا لا يستطيع ان يفعل شيا قبل ان يفعله او يكون احد
يقدر ان يخرج عن علم الله وان يفعل شيا علم الله انه لا يفعله واقروا انه لا خالق الا الله وان اعمال
العباد يخلقها الله تعالى وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيا وان الله تعالى وفق المؤمنين لطاعته
وخذل الكافرين ولطف للمؤمنين ونظر لهم واصلحهم وهداهم ولم يلطف بالكافرين ولا
اصلحهم ولا هداهم ولو اصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وان الله
يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف لهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه اراد ان لا يصلح الكافرين
ويلطف لهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه اراد ان يكونوا كافرين كما علم وخذلهم
واضلهم وطبع على قلوبهم وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره
خيره وشره حلوه ومره ويؤمنون انهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله كما
قال ويلجئون امرهم الى الله ويثبتون الحاجة الى الله في كل وقت والفقر الى الله في كل
حال ويقولون ان القران كلام الله غير مخلوق والكلام في الوقف واللفظ من قال باللفظ او بالوقف
فهو مبتدع عندهم لا يقال اللفظ بالقران مخلوق ولا يقال غير مخلوق ويقولون ان الله
تعالى يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لانهم
عن الله محجوبون قال الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وان موسى عليه السلام سال
الله تعالى الرؤية في الدنيا وان الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فاعلمه بذلك انه لا يراه في الدنيا
بل يراه في الاخرة ولا يكفرون احدا من اهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما
اشبه ذلك من الكبائر وهم بما معهم من الايمان مؤمنون وان ارتكبوا الكبائر والايمان
عندهم هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره حلوه ومره وان
ما اخطاهم لم يكن ليصيبهم وما اصابهم لم يكن ليخطيهم والاسلام هو ان يشهد ان لا اله الا الله
على ما جاء في الحديث والاسلام عندهم غير الايمان ويقرون بان الله مقلب القلوب ويقرون
بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانها لاهل الكبائر من امته وبعذاب القبر وان
الحوض حق والصراط حق والوقوف بين يدي الله حق ويقرون بان الايمان قول وعمل يزيد وينقص

ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ويقولون أسماء الله هي الله ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله تعالى ينزلهم حيث شاء ويقولون أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ويؤمنون بأن الله تعالى يخرج قومًا من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وينكرون الجدال والمراء في الدين والخصومة في القدر والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلًا عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يقولون كيف ولا لم لأن ذلك بدعة ويقولون إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وإن كان مريدًا له ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ويقدمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليًا رضي الله عنهم ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا فيقول هل من مستغفر كما جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله ويقرون أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك صفًا صفًا وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر ويثبتون المسح على الخفين سنة ويرونه في الحضر والسفر ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم إلى آخر عصابة تقاتل الدجال وبعد ذلك ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف وأن لا يقاتلوا في الفتنة ويصدقون بخروج الدجال وأن عيسى بن مريم يقتله ويؤمنون بمنكر ونكير والمعراج والرؤيا في المنام وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم ويصدقون بأن في الدنيا سحرة وأن الساحر كافر كما قال الله وأن السحر كائن موجود في الدنيا ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم وموارثتهم ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان وأن من مات

بأجله وكذلك من قتل قُتل بأجله وأن الأرزاق من قبل الله تعالى يرزقها عباده حلالًا كانت أو حرامًا وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويخبطه وأن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله بآيات تظهر عليهم وأن السنة لا تنسخ بالقرآن وأن الأطفال أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء فعل بهم ما أراد وأن الله عالم ما العباد عاملون وكتب أن ذلك يكون وأن الأمور بيد الله ويرون الصبر على حكم الله والأخذ بما أمر الله به والانتهاء عما نهى الله عنه وإخلاص العمل والنصيحة للمسلمين ويدينون بعبادة الله في العابدين والنصيحة لجماعة المسلمين واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصبية والفخر والكبر والإزراء على الناس والعجب ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف وكف الأذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية وتفقد المآكل والمشارب فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب وما توفيقنا إلا بالله وهو حسبنا وبه نستعين وعليه نتوكل وإليه المصير

فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة ويثبتون أن الباري تعالى لم يزل حيًا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا عزيزًا عظيمًا جليلًا كبيرًا كريمًا مريدًا متكلمًا جوادًا ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة والكلام صفات لله تعالى ويقولون إن أسماء الله تعالى وصفاته لا يقال هي غيره ولا يقال إن علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة وكذلك قولهم في سائر الصفات ولا يقولون العلم هو القدرة ولا يقولون غير القدرة ويزعمون أن الصفات قائمة بالله وأن الله لم يزل راضيًا عمن يعلم أنه يموت مؤمنًا ساخطًا على من يموت كافرًا وكذلك قوله في الولاية والعداوة والمحبة وكان يزعم أن القرآن كلام الله غير مخلوق وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث وكذلك قوله في أهل الكبائر وكذلك قوله في رؤية الله تعالى بالأبصار وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل وأنه مستو على عرشه كما قال وأنه فوق كل شيء تعالى الله

ذكر قول زهير الأثري

فأما أصحاب زهير الأثري فإن زهيرًا كان يقول إن الله تعالى بكل مكان وأنه مع ذلك مستو على عرشه

وانه يرى بالابصار بلا كيف وانه موجود الذات بكل مكان وانه ليس بجسم ولا محدود ولا
يجوز عليه الحلول والمماسة ويزعم انه يجيء يوم القيامة كما قال وجاء ربك بلا كيف ويزعم
ان القران كلام الله محدث غير مخلوق وان القران يوجد في اماكن كثيرة في وقت
واحد وان ارادة الله تعالى ومحبته قائمتان بالله ويقول انا مؤمن ان شاء الله كما يقول اصحاب الاستثناء
من المرجئة الذين حكينا قولهم في الوعيد ويقول في القدر بقول المعتزلة ويزعم هو وسائر
المرجئة ان الفساق من اهل القبلة مؤمنون بما معهم من الايمان فاسقون بما معهم من ارتكاب
الكبائر وامرهم الى الله تعالى ان شاء عذبهم وان شاء عفا عنهم واما ابو معاذ التومني
فانه يوافق زهيرا في اكثر اقواله ويخالفه في القران ويزعم ان كلام الله حدث غير
محدث ولا مخلوق وهو قائم بالله لا في مكان وكذلك قوله في ارادته ومحبته هذا
اخر الكلام في الجليل

هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق

اختلف المتكلمون في الجسم ما هو على اثنتي عشرة مقالة فقال قائلون الجسم هو ما احتمل الاعراض كالحركات
والسكون وما اشبه ذلك فلا جسم الا ما احتمل الاعراض ولا ما يحتمل ان يحل الاعراض
فيه الا جسم وزعموا ان الجزء الذي لا يتجزى جسم يحتمل الاعراض وكذلك معنى الجوهر انه
يحتمل الاعراض وهذا قول ابي الحسين الصالحي وزعم صاحب هذا القول ان الجزء محتمل
لجميع اجناس الاعراض غير ان التاليف لا يسمى حتى يكون مع اخر ولكن احدهما اذا افرد
يجوز على الجزء ولا نسميه تاليفا اتباعا للغة قالوا وذلك ان اهل اللغة لم يحصروا ما مسه لا شيء
قالوا فانما سمي ذلك عنقا جامعه الاخر والاختلاط من ذلك قد يعلم الله ان يحل به قبل ولن
لم يكن اخر معه اذا كان يقوم به ولا يقوم باخيه وشبهوا ذلك بان الانسان يحرك اسنانه
فان كان في فيه شيء فذلك مضغ وان لم يكن في فيه شيء لم يسم ذلك مضغا وقال قائلون
الجسم انما كان جسما للتاليف والاجتماع وزعم هؤلاء ان الجزء الذي لا يتجزى اذا جامع جزءا
اخر لا يتجزى فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لانه مؤتلف بالاخر فاذا افترقا لم يكونا ولا
واحد منهما جسما وهذا قول بعض البغداديين واظنه عيسى الصوفي وقال قائلون
معنى الجسم انه مؤتلف واقل الاجسام جزءان وزعموا ان الجزءين اذا تالفا فليس كل واحد

منهما جسما ولكن الجسم هو الجزءان جميعا وانه يستحيل ان يكون التركيب في واحد
والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميع الاعراض الا التركيب واحسب هذا القول
للاسكافي وزعموا ان قول القائل جزءان يجمع اليهما ثالث خطا محال لان كل واحد
منهما مستعمل لصاحبه واذا اشغله لم يكن للاخر مكانا لانه ان كان جزءان مكانهما
واحدا فقد ماس الشيء اكثر من قدره ولو جاز هذا جاز ان تكون الدنيا تدخل في قبضة
فلهذا قال الماس الشيء اكثر من قدره وهذا قول ابي بشر صالح بن ابي صالح ومن وافقه
وقال ابو الهذيل الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل واقل ما يكون
الجسم ستة اجزاء احدها يمين والاخر شمال واحدهما ظهر والاخر بطن واحدهما
اعلى والاخر اسفل وان الجزء الواحد الذي لا يتجزى يماس ستة امثاله وانه يتحرك ويسكن ويجامع
غيره ويجوز عليه الكون والمماسة ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الاعراض
غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الاجزاء فاذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذ يحتمل
ما وصفنا وزعم بعض المتكلمين ان الجزءين اللذين لا يتجزيان يحلهما جميعا التاليف
وان التاليف الواحد يكون في مكانين وهذا قول الجبائي وقال معمر هو الطويل العريض
العميق واقل الاجسام ثمانية اجزاء فاذا اجتمعت الاجزاء وجبت الاعراض وهي تفعلها
بايجاب الطبع وان كل جزء يفعل في نفسه ما يحله من الاعراض وزعم انه اذا انضم جزء
الى جزء اخر حدث الطول وان العرض يحدث بانضمام جزءين اليهما وان العمق يحدث بان يطبق
على اربعة اجزاء اربعة اجزاء فتكون الثمانية الاجزاء جسما عريضا طويلا عميقا وقال
هشام بن عمرو الفوطي ان الجسم ستة اجزاء ولا يعني جزء الاعراض وحكي انه جعله ستة
اركان وجعل كل ركن منه ستة اجزاء فالذي قال ابو الهذيل انه جزء جعله
هشام ركنا وزعم ان الاخر لا يجوز عليه المماسة وان المماسة للاركان وان الاركان
التي كل ركن منها ستة اجزاء ليست الستة الاجزاء مماسة ولا مباينة ولا يجوز ذلك الا على الاركان
فاذا كان كذلك فهو يحتمل لجميع الاعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة
واللين والبرودة وما اشبه ذلك وقال قائلون الجسم الذي سماه اهل اللغة جسما هو ما كان

طويلا عريضا عميقا ولم يحدوا في ذلك عددا من الاجزاء وان كان لاجزاء الجسم عدد معلوم
وقال هشام بن الحكم معنى الجسم انه موجود وكان يقول انما اريد بقولي جسم انه موجود
وانه شيء وانه قائم بنفسه وقال النظام الجسم هو الطويل العريض العميق وليس لاجزائه عدد
يوقف عليه وانه لا نصف الا وله نصف ولا جزء الا وله جزء وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم
انه العريض العميق وقال عباد بن سليمان الجسم هو الجوهر والاعراض التي لا ينفك منها
وما كان قد ينفك منها من الاعراض فليس ذلك من الجسم بل ذلك غير الجسم وكان
يقول الجسم هو المكان ويعتل ايضا بانه لو كان جسما لكان له نصف وقال ضرار بن
عمرو الجسم اعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسما يحتمل الاعراض
اذا حل والتغيير من حال الى حال وتلك الاعراض هي ما لا يخلو الاجسام منه او من ضده
نحو الحيوة والموت اللذين لا يخلو الجسم من واحد منهما والالوان والطعوم التي لا
ينفك من واحد من جنسها وكذلك الزنة من الثقل والخفة وكذلك الخشونة
واللين والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذلك الصمد فاما ما ينفك منه
ومن ضده فليس بعضا له عنده وذلك كالقدرة والالم والعلم والجهل وليس يجوز عنده ان
تجتمع هذه الاعراض وتصير اجساما الا بعد وجودها ومحال ان يفعلها الله في حال الا
لانها لا تخرج الى الوجود الا مجتمعة وقد يمكن ان تجتمع عنده كلها وهي موجودة ومحال
ان تفترق كلها وهي موجودة لانها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجودا
لا لملون والحيوة موجودة لا لحي فاذا قلت له فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق قال
مرة افتراقها فناؤها وقال مرة الافتراق يجوز على الجسمين فاما ابعاض الجسم مع الوجود
فلا وقد يجوز عنده ان يفني بعض الجسم وهو موجود على ان يجعل مكانه مثله فان
لم يخلف الله مكانه بقي مع البعض وليس يجوز عنده ان يفني الاكثر والاقل على ما كان الشرط
لان الحكم فيما زعم للاغلب فاذا كان الاغلب باقيا كانت سمة الجسم باقية واذا ارتفع الاغلب
لم يستو السمة على الاقل وقد يجوز عنده ان يفني الله بعضه ويخلق مكانه ضده وهو متحرك
فيصير المحل الذي منه البعض الحادث في حال وجود المحل متحركا بتلك الحركة وكذلك

والا لم يصح انه ليس بجسم فانه لو كان
جسما لكان مكانا وبعضا صح

لو كان ساكنا ومحال ان تقع الجزاف عنده على شيء من الاعراض وانما تقع على الجسد الذي
هو اعراض مجتمعة وزعم سليمان بن جرير ان الاستطاعة هي بعض ابعاض الجسم كاللون
والطعم وانها تجاور الجسم واختلف الناس في الجوهر وفي معناه على اربعة اقاويل
فقالت النصارى الجوهر هو القائم بذاته وكل قائم بذاته فهو جوهر وكل جوهر فقائم
بذاته وقال بعض المتفلسفة الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات وقال قائلون
الجوهر ما اذا وجد كان حاملا للاعراض وزعم صاحب هذا القول ان الجواهر جواهر
بانفسها وانها تعلم جواهر قبل ان تكون والقائل بهذا القول هو الجبائي وقال
الصالحي الجوهر هو ما احتمل الاعراض وقد يجوز عنده ان يوجد الجوهر ولا يخلق الله
فيه عرضا ولا يكون حاملا للاعراض الا انه محتمل لها واختلفوا في الجواهر هل هي كلها
اجسام او قد يجوز وجود جواهر ليست باجسام على ثلثة اقاويل فقال قائلون ليس كل
جوهر جسما والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال ان يكون جسما لان الجسم هو الطويل
العريض العميق وليس الجوهر الواحد كذلك وهذا قول ابي الهذيل ومعمر والى هذا
القول يذهب الجبائي وقال قائلون كل جوهر جسم وهذا قول الصالحي وقال قائلون
الجواهر على ضربين جواهر مركبة وجواهر مبسوطة غير مركبة فما ليس بمركب
من الجواهر فليس بجسم وما هو مركب منها فجسم واختلف الناس هل الجواهر جنس
واحد وهل جوهر العالم جوهر واحد على سبعة اقاويل فقال قائلون جوهر العالم
جوهر واحد وان الجواهر انما تختلف وتتفق بما فيها من الاعراض وكذلك تغايرها
بالاعراض انما تتغاير بتغاير يحل بين تغايرها فيكون الجواهر عينا واحدا شيئا واحدا
وهذا قول اصحاب ارسطاطاليس وقال قائلون الجواهر على جنس واحد وهي بانفسها
جواهر وهي متغايرة بانفسها ومتفقة بانفسها وليست تختلف في الحقيقة والقائل
بهذا هو الجبائي وقال قائلون الجواهر جنسان مختلفان احدهما نور والاخر ظلمة
وانهما متضادان وان النور كله جنس واحد والظلام كله جنس واحد وهم اهل التثنية
وذكر بعضهم ان كل واحد منهما خمسة اجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة

وقال قائلون الجواهر ثلاثة اجناس مختلفة وهم المرقونية وقال بعضهم الجواهر اربعة اجناس
متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهم اصحاب الطبائع وقال بعضهم الجواهر
خمسة اجناس متضادة اربع طبائع وروح وقال قائلون الجواهر اجناس متضادة فيها
بياض وفيها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ومنها حرارة ومنها برودة ومنها حلاوة
ومنها حموضة ومنها روائح ومنها طعوم ومنها رطوبة ومنها يبوسة ومنها صور ومنها
ارواح وقال الحيوان كله جنس واحد وهو النظام واختلفوا في الجواهر هل يجوز على
جميعها ما يجوز على بعضها وهل يجوز ان يحل الجوهر الواحد ما حل الجواهر وهل يجوز
وجودها ولا اعراض فيها ام يستحيل ذلك فقال قائلون يجوز على واحد من الجواهر ما
يجوز على جميعها من الاعراض من الحيوة والقدرة والعلم والسمع والبصر اجازوا حلول ذلك
اجمع في الجزء الذي لا يتجزأ اذا كان منفردا واجازوا حلول القدرة والعلم والسمع والبصر مع
الموت ومنعوا حلول الحيوة مع الموت في وقت واحد قالوا لان الحيوة تضاد الموت ولا
تضاد القدرة الموت لان القدرة لو ضادت الموت لضادت العجز الحيوة لان ما ضاد شيئا غيره
فضده مضاد لضده وزعموا ان الادراك جائز كونه عندهم مع العمى ومنعوا كون البصر مع
العمى لان البصر عندهم مضاد للعمى وزعموا ان الحيوة لا تضاد الجمادية وانه جائز ان يخلق الله مع
الجمادية حياة وجوزوا ان يعري الله الجواهر من الاعراض وان يخلقها لا اعراض فيها
والقائلون بهذا القول اصحاب ابي الحسين الصالحي وكان ابو الحسين يذهب الى هذا
القول وجوز ابو الحسين الصالحي ان يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو وقتا كثيرا ولا
يخلق هبوطا ولا ضد الهبوط وان يجمع الله بين القطن والنار وهما على ما هما عليه
ولا يخلق احراقا ولا ضد الاحراق وان يجمع بين البصر الصحيح والمرئي مع عدم الآفات
ولا يخلق ادراكا ولا ضد الادراك واحالوا ان يجمع الله بين المتضادات وجوزوا
ان يعدم الله قدرة الانسان مع وجود حياته فيكون حيا غير قادر وان يفني حياته
مع وجود قدرته وعلمه فيكون عالما قادرا ميتا وجوزوا ان يرفع الله تعالى ثقل السموات
والارضين من غير ان ينقص شيئا من اجزائهما حتى يكونا اخف من ريشة واحالوا ان يوجد

الله اعراضا في مكان واحالوا ان يفني الله الانسان مع وجود فعله فيكون فاعلا لفعله وهو
معدوم وقال قائلون لا يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الاجسام ولا يجوز ان
يتحرك الجوهر الواحد ولا ان يسكن ولا ان ينفرد ولا ان يماس ولا ان يجامع ولا ان يفارق
وهذا قول هشام وعباد وان يوجد حي لا قادر وان يوجد الجسم مع عدم الاعراض كلها
واحالوا ان يوجد الفعل من الانسان مع العجز بقدرة وقد عدمت وقال قائلون يجوز على
الجوهر الواحد الذي لا ينقسم اذا انفرد ما يجوز على الاجسام من الحركة والسكون
وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولد عنهما مما يفعله الآدميون كهيئته
فاما الالوان والطعوم والارايح والحيوة والموت وما اشبه ذلك فلا يجوز حلوله في الجوهر
ولا يجوز حلول ذلك الا في الاجسام وان الجسم اذا تحرك ففي جميع اجزائه حركة واحدة
تنقسم على الاجزاء واحال قائلو هذا القول ان يعري الله الجواهر من الاعراض والقائل
بهذا القول ابو الهذيل وكان يقول ان الادراك يحل في القلب لا في العين وهو علم الاضطرار
وقال قائلون يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون
واللون والطعم والحيوة فيه اذا انفرد وجوزوا ان يخلق الله حيا لا قدرة فيه واحالوا
تعري الجوهر من الاعراض والقائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب الجبائي واحال سائر
اهل الكلام غير صالح والصالحي ان يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو اوقاتا كثيرة من غير
ان يخلق انحدارا او هبوطا بل يخلق سكونا والجمع بين النار والقطن من غير ان يخلق
احتراقا بل يخلق ضد ذلك فقد جوز ذلك ابو الهذيل والجبائي وكثير من اهل الكلام
وغلا ابو الهذيل في هذا الباب غلوا كبيرا حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت
واجتماع الادراك والعمى واجتماع الخرس الذي هو عجز عن الكلام مع الكلام
وجوز وجود افعال قليل المشي مع الزمانة كما جوز وجود افعال قليل الكلام مع الخرس ولم
يجوز وجود العلم مع الموت ولا جوز وجود القدرة مع الموت ولا جوز وجود الادراك مع الموت
فاما وجود الادراك مع العجز فقد جوز ذلك بعض المتكلمين وقد حكي ان ابا الهذيل كان ينكر
ان يوجد الارادة بقدرة معدومة حتى يصحب العجز مجامعا لها وكان الاسكافي ينكر

كل الفعل المباشر الذي يحل في الانسان بقوة معدومة وان يكون مجامعًا للعجز الانسان ويجيز
ان يجامع الفعل المتولد العجز والموت ويجوز اجتماع النار والحطب اوقاتا من غير ان يحدث الله تعالى
احراقا وان يسكن الحجر اوقاتا كثيرة من غير ان يحدث الله فيه هبوطا وينكر اجتماع الادراك
مع العمى والكلام والخرس والمشي والزمانة والعلم والموت والقدرة ويحيل ان يفرد الله الحيوة
من القدرة حتى يكون الانسان حيا غير قادر واختلفوا هل يجوز ان يخلو الحي من العلم والادراك والقدرة على
العلم ام لا يجوز ذلك فاجازه بعض المتكلمين منهم الاسكافي وغيره وانكره بعضهم واحاله
الا ان ينقض بنية الحي ويحول عما هي عليه منهم الجبائي وانكر كثير من اهل الكلام ما
حكينا من مجامعة الحجر للجو اوقاتا من غير ان يحدث الله تعالى اعتمادا او مجامعة النار الحطب
اوقاتا من غير ان يحدث الله احراقا وكذلك انكروا كون الادراك مع العمى والكلام مع
الخرس ووقوع الفعل بالقدرة معدومة ووجود الزمانة مع المشي ووجود العلم مع الموت ويحيلون
ان يفرق الحيوة من القدرة حتى يكون الانسان غير قادر فاما ذكرنا وهذا قول بعض البغداديين الخياط
وغيره واختلف الناس في الجسم هل يجوز ان يفرق ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير
جزا لا يتجزا ام لا يجوز ذلك وفيما يحل في الجسم على اربع عشرة مقالة فقال ابو الهذيل ان الجسم يجوز
ان يفرقه الله تعالى ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزا لا يتجزا وان الجزء الذي لا يتجزا
لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق وانه قد يجوز ان يجامع غيره وان يفارق
وان اقل الجسم الذي يجوز ان يتجزا نصفين ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزا واجاز ابو الهذيل
على الجزء الذي لا يتجزا الحركة والسكون والانفراد وانه يماس ستة امثاله بنفسه وانه يجامع غيره
ويفارق غيره ولا يفرده فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وادراكا له ولم يجز عليه اللون
والطعم والرائحة والحيوة والقدرة والعلم وقال لا يجوز ذلك الا للجسم واجاز عليه من الاعراض ما وصفناه
وكان الجبائي يثبت الجزء الذي لا يتجزا ويقول انه يلقى بنفسه ستة امثاله ويجيز عليه الحركة
والسكون واللون والكون والمماسة والطعم والرائحة اذا كان منفردا وينكر ان يحله
طول او تاليف وهو منفرد او يحله علم او قدرة او حياة وكان ابو الهذيل ينكر ان يكون الجسم طويلا
او عريضا او عميقا مؤتلفا ويقول انه شيئان ليس كل واحد منهما طويلا ولا يكون طويلا او احدا

وقال هشام الفوطي باثبات الجزء الذي لا يتجزا غير انه لم يجز عليه ان يماس او يباين او يرى واجاز على
اذا كان الجسم ذلك والركن ستة اجزاء عنده والجسم من ستة اركان وقد حكينا ذلك
فيما تقدم عند وصفنا اقاويل الناس في الجسم وحكي النظام فيما حكيناه ان زاعمين زعموا
ان الجزء الذي لا يتجزا شي لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي جهات ولا مما يشغل الاماكن
ولا مما يسكن ولا مما يتحرك ولا يجوز عليه ان ينفرد وهذا القول يذهب اليه عباد بن سليمان ويقول
ان الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون واللون والاشغال للاماكن وليس بذي جهات
ولا يجوز عليه الانفراد ويقول معنى الجزء انه نصف وان النصف له نصف وحكي النظام
ان قايلين قالوا ان الجوهر جهة واحدة وكذلك ما يظهر من الاشيا وهي الصفحة التي تلقاك
منها وحكي النظام ايضا ان قايلين قالوا الجزء له ستة جهات هي اعراض فيه وهي غيره
وهو لا يتجزا واعراضه غيره وعليه وقع العدد وهو لا يتجزا من جهاته الاعلى والاسفل واليمين
والشمال والقدام والخلف وحكي ان اخرين قالوا ان الجزء قايم الا انه لا يقوم بنفسه ولا يقوم
بشي من الاشيا اقل من ثمانية اجزاء لا يتجزا فمن سال عن جزء منها فانما يسال عن افراده وهو لا
ينفرد ولكنه يعلم والكلام على الثمانية وذلك ان الثمانية لها طول وعرض وعمق فالطول
جزآن والطول الى الطول بسيط له طول وعرض والبسيط الى البسيط جهة لها طول وعرض وعمق
وحكي ان اخرين قالوا لا يتجزا الاجزاء حتى يصير الى جزءين فاذا صار الى جزءين فقطعهما افناهما ٢
القطع وان توهمت واحدا منهما لم يتجزأ في وهمك ومتى فرقت بينهما بالوهم وغير ذلك
لم يقبل الا فناهما هذا اخر ما حكاه النظام وقال صالح قبة باثبات الجزء الذي لا يتجزا واحال
ان يلقى الجزء ستة امثاله او مثليه وقال يستحيل ان يلقى الجزء الواحد جزءين وجوز ان يحله جميع
الاعراض الا التركيب وحده وجوز ابو الحسين الصالحي على الجزء الذي لا يتجزا الاعراض كلها
وانه قد يحله المعنى الذي اذا جامع غيره سمي المعنى تركيبا ولكن لا نسميه تركيبا اتباعا للغة
وزعم ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ان اجزاء الجسم من الطعم واللون والحر والبرد والخشونة
واللين وهذه الاشيا المجتمعة هي الجسم وليس الاجزاء معنى غير هذه الاشيا وان اقل ما يوجد
من الاجزاء عشرة اجزاء وهو اقل الجسم وان هذه الاشيا منها ما هو اللطف والكثافة والمداخلة

وقال معمر ان الانسان جزء لا يتجزأ واجازوا ان تحل فيه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة
ولم يجز ان تحل فيه المماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة وقال
النظام لا جزء الا وله جزء ولا بعض الا وله بعض ولا نصف الا وله نصف وان الجزء يجزأ ابدا ولا غاية
له من باب التجزي وقال بعض المتفلسفة ان الجزء يتجزأ ولتجزيه غاية في الفعل فاما في القوة
والامكان فليس لتجزيه غاية وشك شاكون فقالوا لا ندري ايتجزأ الجزء ام لا يتجزأ
وقال قائلون لم نر انه الجزء الذي لا يتجزأ له طول في نفسه بعينه ولولا ذلك لم يجز ان يكون
الجسم طويلا ابدا لانه اذا جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له لم يحدث له طول ابدا واختلفوا
في الجزء الواحد هل يجوز ان تحله حركتان ام لا وهل يجوز ان تحله لونان وقوتان ام لا فقال
قائلون لا يجوز ان تحل الجزء الواحد وقد يجوز ان تحله حركتان [illegible] اذا دفع الحجر دافعان حل
كل جزء منه حركتان معا والقائل بهذا القول هو الجبائي وقال ابو الهذيل انما الحركة
واحدة تنقسم على الفاعلين وهي حركة واحدة لا جزء اكثر [illegible] فعلان متغايران
وزعم ان الاعراض تنقسم بالمكان او بالزمان او بالفاعلين فزعم ان حركة الجسم
تنقسم على عدد اجزائه وكذلك لونه فما حل هذا الجزء من الحركة غير ما حل الجزء
الاخر وان الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما يوجد في
الاخر وان الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون هذا الفاعل غير الفاعل الاخر وانكر الجبائي
وغيره من اهل النظر ان تكون الحركة الواحدة تنقسم او تتجزأ او ان ينقسم او ان
تكون حركة او لونا او واحد لا شيئا وقال ان الجسم اذا تحرك ففيه من الحركات
بعدد اجزاء المتحرك في كل جزء حركة وكذلك قوله في اللون وفي سائر الاعراض
وقد انكر قوم ان يحل الجزء الواحد حركتان وطولان وجوزوا ان تحله لونان منهم
الاسكافي وجوز الاسكافي ان يحل الجزء الذي لا يتجزأ لونان وقوتان حتى جوز ان
يحل الجزء الذي لا يتجزأ لون السماء بكماله وقال قائلون قد يجوز ان تحله لونان وقوتان على
ما احتمل فاما لون السماء فلا يحتمله وقال قائلون محال ان يكون عرضان في موضع واحد
وقال قائلون لا يجوز ان يحل الجزء الواحد حركتان ولا يجوز ان تحله لونان وكذلك قالوا في
[illegible]

سائر الاعراض وقد يجوز ان يحل الجزء الواحد الذي لا يتجزأ من جنسين واحد عرضان وقال
قائلون يجوز ان يحل الجزء الواحد قدرتان على مقدور واحد وانكر ذلك غيرهم وقال
عباد بن سليمان انه قد يجوز ان يجتمع في الجسم اللونان والثاني وانه قد يجوز ان تحله [illegible]
واكثر من ذلك فيكون هو بالواحد هما مؤتلفا مع غيره والاخر مؤتلفا مع غيره وانكر
قوم ان يحل الجزء الواحد عرضان واختلف الناس في الطفرة فزعم النظام انه قد
يجوز ان يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على
جهة الطفرة واعتل في ذلك باشياء منها ان الدوامة يتحرك اعلاها اكثر من حركة
اسفلها ويقطع الاجزاء اكثر مما يقطع اسفلها وقطبها قال وانما ذلك لان اعلاها ماس
اشياء لم يكن حاذا ما قبلها وقد انكر اكثر اهل الكلام قوله منهم ابو الهذيل وغيره
واحالوا ان يصير الجسم الى المكان لم يمر بما قبله وقالوا هذا ما لا يصح وقالوا
ان الجسم قد يسكن بعضه واكثره متحرك وان للفرس في سيره وقفات خفية
وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان احد الفرسين يتقدم صاحبه
وكذلك الحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان يتقدم حجر اخر اثقل منه
ارسل معه وقد انكر كثير من اهل النظر ان يكون للحجر في حال انحداره وقفات من الفلاسفة
وغيرهم وقالوا ان الحجرين اذا ارسلا استويا فنقلهما الا ان اخف الحجرين يعرض له من الافات
اكثر مما يعرض على الحجر الاثقل فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقدام والخلف
ويقطع الحجر الاخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون
هذا اسرع وكان الجبائي يقول ان الحجر في حال انحداره وقفات وكان يقول
ان القوس الموتر فيها حركات خفية وكذلك الحائط المبني وتلك الحركات
هي التي تؤدي الى وقوع الحائط والحركات التي في القوس والوتر هي التي تؤول عندها
انقطاع الوتر واختلف المتكلمون في الجسم يكون ملازما للمكان ومكان
سائر متحرك هل الجسم ملازم للمكان المتحرك ام لا على مقالتين فزعم كثير من
المتكلمين منهم الجبائي وغيره ان الجسم اذا كان مكانه متحركا فهو متحرك

وهذه حركة لا عن شيء ولا الى شيء وان تحريك الله العالم لا في شيء وقد كان ابو الهذيل
يقول يجوز ان يتحرك الجسم لا عن شيء ولا الى شيء وقال قائلون اذا تحرك مكان الشيء والشيء
لازم لمكان واحد فهو ساكن غير متحرك واحال هؤلاء ان يتحرك المتحرك لا عن شيء
ولا الى شيء وكان النظام ممن يحيل ان يتحرك المتحرك لا في شيء ولا الى شيء واختلفوا
هل يجوز ان يتحرك الشيء في حال حركة مكانه فيكون يقطع مكانا ويتحرك
الى مكان آخر ومكانه متحرك على مقالتين فقال قائلون لا يجوز ذلك لانه اذا تحرك
مكانه نحو بغداد فتحرك هو في ذلك الوقت نحو البصرة وجب ان يكون متحركا في
جهتين في وقت واحد وذلك محال وهؤلاء هم الذين قالوا ان الشيء اذا تحرك مكانه
فهو متحرك وقال قائلون ذلك جائز لانه ليس اذا تحرك مكانه كان متحركا
بل يكون مكانه متحركا وهو ساكن واختلف المتكلمون هل يكون الساكن
في حال سكونه متحركا على وجه من الوجوه فقال قائلون لا يجوز ذلك وقال
قائلون ذلك جائز وذلك ان الصفحة العليا من راس ابن آدم اذا ازال الانسان راسه
عما كان ماسه من الجو وماس شيئا آخر فهي متحركة لمماستها شيئا من الجو بعد
شيء وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تحتها فهي متحركة عن شيء ساكنة
عن شيء آخر وهذا عندهم لا يتناقض كما لا يتناقض ان يكون مماسة لشيء مفارقة لشيء
آخر في وقت واحد ولا يتناقض ان يكون ساكنة على شيء متحركة عن ذلك الشيء
في وقت واحد كما لا يتناقض ان يكون مماسة لشيء مفارقة لذلك الشيء في وقت واحد
واختلفوا هل الاجسام كلها متحركة ام كلها ساكنة ام كيف القول في
ذلك على مقالات فقال النظام الاجسام كلها متحركة حركتين حركة
اعتماد وحركة نقلة فهي كلها متحركة والحركة في الحقيقة وساكنة
في اللغة والحركات كلها هي الكون لا غير ذلك وقرأت في كتاب يضاف اليه
انه قال لا ادري ما السكون لا ادري الا ان يكون يعني كان الشيء في المكان
وقتين اي تحرك فيه وقتين وزعم ان الاجسام في حال خلق الله تعالى متحركة حركة

اعتماد وقال بعض المتفلسفة الجسم في حال ما خلقه الله تعالى متحرك حركة هي
الخروج من العدم الى الوجود وقال معمر الاجسام كلها ساكنة في الحقيقة
ومتحركة على اللغة والسكون هو الكون لا غير ذلك والجسم في حال خلق الله
تعالى له لا ساكن ولا متحرك وقال الجبائي ان الحركات والسكون اكوان
للجسم والجسم في حال خلق الله له ساكن وأبى كثير من اهل النظر ان تكون
الاكوان مماسات وقالوا ايضا غير مماسات واختلفوا في ما فوق الارض فقال
قائلون من اهل التوحيد منهم ابو الهذيل وغيره ان الله تعالى سكنها وسكن
العالم وجعلها واقفة لا على شيء وقال قائلون خلق الله تعالى تحت العالم جسما
صعادا من طبعه الصعود فمنع ذلك الجسم في الصعود كمنع العالم في الهبوط
فلما اعتدلا تقاوما ووقف العالم ووقفت الارض وقال قائلون ان الله يخلق
تحت الارض في كل وقت جسما ثم يفنيه في الوقت الثاني ويخلق في حال فنائه جسما
آخر فتكون الارض واقفة على ذلك الجسم وليس يجوز ان تهوي على ذلك الجسم في حال حدوثه
والمحتاج الى مكان يقله لان الشيء يستحيل ان يتحرك ويسكن في حال حدوثه وقال قائلون ان الله
تعالى خلق الارض من جسمين احدهما ثقيل والآخر خفيف على الاعتدال فوقفت
الارض كذلك وقد ذكرنا قول المنجمين في هذا الموضع الذي ذكرنا فيه قول
الناس في الفلك وفي ما فوق الارض في كتاب مقالات الملحدين واختلف الناس
في الحركة هل تكون سكونا ام لا فقال قائلون وهم اكثر اهل النظر لا يجوز ذلك
وقال قائلون اذا صار الجسم الى المكان فبقي فيه وقتين صارت حركته سكونا
واختلف الناس في المداخلة والمكامنة والمجاورة فقال ابرهيم النظام ان كل
شيء قابل لضده وخلافه فالضد هو الممانع المفاسد لغيره مثل الحلاوة والمرارة
والحر والبرد والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد وزعم ان الخفيف
قد يداخل الثقيل وربما خف اذا كان قليلا من ثقيل واكثر قوة منه فاذا داخله شغله
لان القليل الحيز الكثير القوة يشغل الكثير الحيز القليل القوة وزعم ان اللون قد يداخل

الطعم والرائحة وانها اجسام ومعنى المداخلة ان يكون حيز احد الجسمين حيز الاخر
وان يكون احد الجسمين في الاخر وسنذكر قوله في الانسان وقد انكر الناس جميعا ان
يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد انكر ذلك جميع المختلفين من اهل الصلوة
ومن قال بقوله وقال اهل التثنية ان امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي يسميها
ابرهيم وقال بعضهم ان الجسم من اشيا تجتمع على المجاورة فتجاورت الطف المجاورة وانكر
المداخلة وان يكون شيئان في مكان واحد عرضان او جسمان وقال اكثر اهل
النظر انه قد يكون عرضان في مكان واحد منهم ابو الهذيل وغيره وحكى زرقان
ان ضرار بن عمرو قال الاشيا منها كوامن ومنها غير كوامن فاما التي هي كوامن
فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب وكل هذا على المداخلة
التي قالها ابرهيم واما التي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما اشبه ذلك لان تكون
النار في الحجر او هي محرقة له فلما رايناها غير محرقة له علمنا انه لا نار فيه وقد قال
كثير من اهل النظر ان النار في الحجر كامنة حتى زعم انها في الحطب كامنة الاسكافي
وغيره وحكى زرقان ان ابا بكر الاصم قال ليس في العالم شي كامن في شي قالوا وقال
ابو الهذيل وابرهيم ومعمر وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر الزيت كامن في الزيتون
والدهن في السمسم والنار في الحجر وقال كثير من الملحدين ان الالوان والطعوم
والاراييح كامنة في الارض والما والهوا ثم يظهرن في البسر وغيرها من الثمار
بالانتقال والانقلاب والاستحالة بعضها ببعض وشبهوا ذلك بحبة زعفران قد فتت
في ما ثم قد غيرته باشكالها فظهر واختلف الناس في الانسان ما هو فقال
ابو الهذيل الانسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان وحكي
ان ابا الهذيل كان لا يجعل شعر الانسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان
وحكى قوم انه قال ان البدن هو الانسان واعراضه ليست منه وليس يجوز ان
يكون فيه عرض من الاعراض وقال بشر بن المعتمر الانسان جسد وروح وانهما جميعا
انسان وان الفعال هو الانسان الذي هو جسد وروح وكان ابو الهذيل يقول الكل

بعض من ابعاض الجسد فاعل على الانفراد ولا انه فاعل مع غيره ولكنه يقول الفاعل
هو هذه الابعاض وقال ضرار بن عمرو الانسان من اشيا كثيرة لون وطعم ورائحة
وقوة وما اشبه ذلك وانها الانسان اذا اجتمعت وليس ههنا جواهر غيرها وانكر
حسين النجار ان تكون القوة بعض الانسان وانكر ذلك اكثر اهل النظر وقال
عباد بن سليمن الانسان معناه انه بشر فمعنى انه انسان انه بشر ومعنى بشر معنى انسان
في حقيقة القياس وزعم ان الانسان جواهر واعراض وقال برغوث ان الانسان
هو الاخلاط من اللون والطعم والرائحة وما اشبه ذلك وان الانسان اذا تحرك
بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعل المتحرك
وفعل البعض المتحرك السكون لا من جهة ما فعله الساكن وان كل بعض
من ابعاض الانسان يفعل فعل الاخر لا من جهة ما فعله وحكى زرقان ان هشام
ابن الحكم قال الانسان اسم لمعنيين لبدن وروح فالبدن موات والروح هي الفاعلة
الحساسة الدراكة دون الجسد وهو نور من الانوار وقال ابو بكر الاصم الانسان
هو الذي يرى وهو شي واحد لا روح له وهو جوهر واحد ونفى الا ما كان محسوسا
مدركا وقال النظام الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له
وان كل هذا في كل هذا وان البدن افة عليه وحبس وضاغط له وحكى
زرقان عنه ان الروح هي الحساسة الدراكة وانها جزء واحد وانها ليست بنور ولا
ظلمة وقال معمر الانسان لا يتجزا وهو المدبر في العالم والبدن الظاهر اله له وليس هو
في مكان في الحقيقة ولا يماس شيا ولا يماسه ولا يجوز عليه الحركة والسكون
والالوان والطعوم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحيوة والارادة والكراهة وانه
يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يماسه وقال قائلون الانسان جزء لا يتجزا وانه
يجوز عليه المماسة والمباينة والحركة والسكون وهو جزء في بعض هذا البدن
حال ومسكنه القلب واجازوا عليه جميع الاعراض وهذا قول الصالحي وقال ابن
الراوندي يقول هو في القلب وهو غير الروح والروح ساكنة في هذا البدن وقال

قائلون الانسان هو الحواس الخمس وهي اجسام وهم المنانية وانه لا شيء غير الحواس الخمس
وقال آخرون الانسان هو الروح والحواس الخمس اجزاء منه والانسان جنس واحد غير
مختلف الا ان ادراكه اختلف فكان يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالاخرى
لان الآفة قد خالطته من جهة على خلاف ما خالطته من جهة اخرى فاختلف
الادراك لاختلاف الاختلاط والامتزاج وهم الديصانية وحكي عن المرقونية انهم
يزعمون ان في البدن حواس خمس وروح وان الروح هي الانسان وان الحواس الخمس
منه الا انها ارادت نور تحاليه وهو غير البدن وجعلوه جنسا باقيا ليس بنور ولا
ظلمة وقال اصحاب الطبائع الانسان هو الحر والبرد والبيس والبلة اختلط بهذا
الضرب من الاختلاط وكل الاسمعة وساير حواسه وكل الحياة والحمرة
وجميع هذه الامور هي الناس وقال اصحاب الهيولي قولا مختلفا فزعم بعضهم
ان الانسان هو الجوهر الحي الناطق الميت وانه انسان في النطفة وحياته
وجوزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك انسانا وقال بعضهم الانسان هو الحي
الناطق وهو الجوهر واعراضه وقال آخرون بل الجوهر شيء ليس بجاسم ولا مباين
واحد منها مخالط صاحبه وسموا الجوهر على الله عز وجل واختلف الناس في
الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة او غيرها وهل الروح جسم ام لا
فقال النظام الروح هي جسم وهي النفس وزعم ان الروح حي بنفسه وانكر ان تكون
الحياة والقوة معنى غير الحي القوي وان سبيل هذا الروح في هذا البدن على
جهة ان البدن آفة له وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت افعاله
على التولد والاضطرار وقد حكينا قوله في الانسان فيما تقدم من كتابنا
وقال آخرون الروح عرض وقال قائلون منهم جعفر بن حرب لا ندري الروح جوهر
او عرض واعتلوا بقول الله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي ولم
يخبر عنها ما هي لا انها جوهر ولا انها عرض واظن جعفرا اثبت الحياة غير الروح
واثبت الحياة عرضا والحياة عرض وبعضهم يقول اهل الملة خرجت روح الانسان

فزعم ان الروح لا تجوز عليها الاعراض وقال قائلون ليس شيئا اكثر من اعتدال
الطبائع الاربعة ولم يرجعوا من قولهم اعتدال الا الى المعتدل ولم يثبتوا في الدنيا شيئا
الا الطبائع الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقال قائلون
ان الروح معنى خامس غير الطبائع الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والروح واختلفوا في الروح فأثبتها بعضهم طباعا واثبتها بعضهم
اختيارا وقال بعضهم الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات وكذلك
قالوا في القوة وقال قائلون الحياة هي الحرارة الغريزية وكل هؤلاء الذين حكينا
قولهم في الروح من اصحاب الطبائع يثبتون ان الحياة هي الروح وكان الاصم
لا يثبت الحياة والروح شيئا غير الجسد ويقول ليس اعقل الا الجسد الطويل العريض
العميق الذي اراه واشاهده وكان يقول النفس هي هذا البدن بعينه لا غير وانما
جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على انها معنى
غير البدن وذكر عن ارسطاطاليس ان النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير
والنشو والبلا غير دايرة وانها جوهر بسيط منبثة في العالم كله من الحيوان على
جهة الاعمال له والتدبير وانه لا يجوز عليها صفة قلة ولا كثرة وهي على ما وصفت
من انبساطها في هذا العالم معنى واحد لا غير وقال آخرون النفس معنى موجود
ذات حدود واركان وطول وعرض وعمق وانها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها
فيما تجري عليه حكم الطول والعرض والعمق وكل واحد منهما [illegible] صفته
للحد والنهاية وهذا قول طائفة من الثنوية يقال لهم المنانية وقالت طائفة ان النفس
هي موصوفة بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات الا
انها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز ان يكون موصوفا بصفة الحيوان وهم الديصانية
وحكى الحريري عن جعفر بن مبشر ان النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم ولكنه
معنى بين الجوهر والجسم وقال آخرون النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة
والحياة عنده عرض وهذا ابو الهذيل وزعم انه قد يجوز ان يكون الانسان في حال نومه

مسلوب النفس والروح دون الحيوة واستشهدوا على ذلك بقول الله تعالى الله يتوفى الانفس
حين موتها والتي لم تمت في منامها وقال جعفر بن حرب النفس عرض من الاعراض يوجد
في هذا الجسم وهي احد الآلات التي يستعين بها الانسان على الفعل كالصحة والسلامة
وما اشبهها وانها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والاجسام واختلف الناس
في الحواس فقالت المنانية الانسان هو الحواس الخمس وانها اجسام وانه لا شيء غير الحواس
لان الاشيا عندهم شيئان ظلمة ونور وانما هو خمس حواس سمع وبصر وحاسة الذوق
والشم وحاسة اللمس وقالت الديصانية ان الظلام موات جاهل لا حس له وان النور
حي بنفسه حساس وان سمع النور هو بصره وهو ذايقته وهو شامته وانما اختلف
ادراكه فصار يدرك بالجهة ما لا يدرك بالجهة الاخرى لانه قد خالطه من جهة
خلاف ما خالطه من الجهة الاخرى فاختلف الادراك لاختلاف الاعراض
وزعموا ان النور بياض كله وان الظلام سواد كله وانما اختلاف الالوان فصار
منها صفرة وخضرة وغير ذلك لاختلاف اختلاطهما بين اللونين وزعموا ان اللون
هو الطعم وحكي عن المرقيونية انهم يزعمون ان البدن فيه روح وحواس خمس
وان الروح غير الحواس وغير البدن وقد انكر كثير من الناس الحواس وهم الذين
ينفون الاعراض وزعموا انه ليس الا السميع البصير الذايق الشام اللامس وليس ها هنا
سمع وبصر وحاسة ذوق وحاسة شم وحاسة يكون بها اللمس غير الحساس
فرفعوا الحواس وانكروها وحكى زرقان عن ابي الهذيل ومعمر انهما اثبتا
الحواس الخمس اعراضا غير البدن وانهما اثبتا النفس عرضا غيرها وغير البدن وثبت
عباد بن سليمن الانسان ستة حواس حاسة الشم وحاسة اللمس وثبت الفرج حاسة
سادسة وحكى الجاحظ ان النظام قال ان النفس تدرك المحسوسات من هذه
الخروق التي هي الاذن والفم والانف لان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره وان
الانسان سميع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك بصير بنفسه وقد يعمى لآفة
تدخل عليه واختلفوا هل يوصف الباري تعالى بالقدرة على ان يخلق حاسة سادسة غير

هذه الحواس لمحسوس سادس ام لا يوصف بالقدرة على ذلك وهل يوصف بالقدرة على
ان يخلق لبعض عبيده قدرة على خلق الاجسام ام لا فزعم زاعمون منهم ضرار بن عمرو
وحفص الفرد وسفيان بن سحبان في رجال غيرهم ان الباري تعالى يوصف
بالقدرة على ذلك وانه يخلق لعباده في المعاد حاسة سادسة يدركون بها ماهيته
اي ما يكون بها ما هو وابى اكثر اهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من
الشيع وكثير من المرجية وقال قايلون ان الباري قادر ان يقدر عباده على خلق
الاجسام وابى اكثر الناس ذلك واختلفوا في الحواس الخمس هل هي جنس واحد او
اجناس مختلفة فقال قايلون هي اجناس مختلفة جنس السمع غير جنس البصر
وكذلك حكم كل حاسة جنسها مخالف لساير اجناس الحواس وهي عند اهله
اعراض غير الحساس وهذا قول كثير من المعتزلة منهم الجبائي وغيره وقال
قايلون كل حاسة خلاف الحاسة الاخرى ولا نقول هي مخالفة لها لان المخالف هو
ما كان مخالفا لخلاف وهذا قول ابي الهذيل وزعم عمرو بن بحر الجاحظ ان
الحواس جنس ساير الحيوان وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع
الحساس والحواس لا غير ذلك لان النفس هي المدركة من هذه الفروج ومن هذه الطرق
وانما اختلفت فصار واحد منها سمعا واخر بصرا واخر شما على قدر ما مازجها من
الموانع فاما جواهر الحساس فلا اختلاف ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع وتفاسد
كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد وزعم ان اختلاف المحسوس من النوع الضرب
في جنسهما او في نفسهما لو كان دالا على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغي
ان يكون بعض البصر اشد خلافا لبعض من السمع للبصر لان السواد وان كان مرئيا
فهو اشد مخالفة لجنس البياض من جنس الحموضة للسواد قال فلما كان ذلك فاسدا
لم يجب ان تختلف الحواس لاختلاف المحسوسات قال الجاحظ فالحساس ضرب واحد
والحس ضرب واحد والمحسوسات ثلاثة اضرب مختلف كالطعم والعرف ومتفق
ومتضاد كالسواد والبياض وكان يجيب على قول من قال هل يقدر الله تعالى ان يخلق حاسة



سادسة لا نعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا نعلم كيفيته بانه ان كان لا نعلم كيفية
ذلك المحسوس فقد علمنا انه لا يخلو من ان يدرك بالمجاورة او بالمداخلة او بالاتصال او لا بل
لتلك الحاسة من ان تكون من جنس الحواس الخمس كما ان حاسة البصر من جنس
حاسة السمع وزعم الجاحظ ان اصحابه اختلفوا في اختلاف طرق الحواس وشوائبها
وما يمنع شيئا موانعها فزعم قوم ان الذي منع السمع من وجود الالوان سامعه
ومانعه من جنس الكلام الذي منع من درك اللون كالمنع من درك الصوت
وان الذي منع البصر من وجود الاصوات ان بيانه من جنس الزجاج الذي منع
من درك الصوت والمنع من درك اللون قال وعلى مثل ذلك شبهوا اختلاف موانع
الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح قال وزعم اخرون انه انما صار الفم يجد
الطعم دون الارايح والاصوات والالوان لان الغالب على شوبه الطعوم دون غيرها
وان كل شيء منها من شوب الطعوم فقليل ممنوع ومستفرغ القوى مشغول
وكذلك الغالب على شوائب الاسماع الاصوات وعلى شوائب الانوف الارايح
قال وزعم اخرون ان البصر انما ادرك الالوان دون الطعوم والارايح والاصوات
لغلبة الالوان فيه ولو كانت كثيرة لكان منعها اشد ولو افرطت عليه لما وجد
لونا لان الالوان هي التي تمنع من الالوان فلقلة الموانع في اللون ادرك اللون
وكذلك الذائق والشام والسامع وزعم الجاحظ ان هذا هو القياس على اصول
النظام وان النظام كان يعتل للقولين الاولين واختلف الناس هل الشم والذوق
واللمس ادراك للمشموم والمذوق والملموس ام لا على مقالتين فزعم زاعمون
ان ذلك ادراك للملموس والمذوق والمشموم وقال اخرون ان ذلك ليس بادراك
للمذوق والملموس والمشموم وان الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير
الذوق واللمس والشم منهم الجبائي وغيره واختلف الناس في الحركات والسكون
والافعال فقال الاصم لا اثبت الا الجسم الطويل العريض العميق ولم يثبت حركة غير
الجسم ولا يثبت سكونا غيره ولا فعلا غيره ولا قياما غيره ولا قعودا غيره ولا افتراقا

ولا اجتماعا ولا حركة ولا سكونا ولا لونا ولا صوتا ولا طعما غيره ولا رائحة غيره فاما بعض
اهل النظر ممن يزعم ان الاصم قد علم الحركات والسكون والالوان ضرورة وان لم يعلم انها
غير الجسم فانه يحكي عنه انه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الافعال غير الجسم
والمحكي عنه انه كان لا يثبت حركة ولا سكونا ولا قياما ولا قعودا ولا اجتماعا ولا
افتراقا على وجه من الوجوه وكذلك يقول في سائر الاعراض وقال هشام بن الحكم الحركات
وسائر الافعال من القيام والقعود والارادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما
يثبت المثبتون اعراضا انها صفات الاجسام لا هي الاجسام ولا غيرها لانها ليست اجسام فيقع عليها
التغاير وقد حكي هذا عن بعض المتفقهين وانه كان يقول كما حكينا عن هشام وانه
لم يكن يثبت اعراضا غير الاجسام وحكي عن هشام انه كان لا يزعم ان صفات الاشياء
اشياء لان الاشياء عنده هي الاجسام وكان يزعم انها معاني وليست باشياء وحكى زرقان
عن هشام بن الحكم انه كان يزعم ان الحركة معنى وان السكون ليس بمعنى قال لم
يكن ما حكاه من ذلك صحيحا فقد كان بعض المتفقهين يزعم ان العالم كان
ساكنا فتحرك وان الحركة معنى وان السكون ليس بمعنى حكاه ابو عيسى عن
اصحاب الطبائع وقال قائلون منهم ابو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب
والاسكافي وغيرهم الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق
والطول والعرض والالوان والطعوم والارايح والاصوات والكلام والسكوت والطاعة
والمعصية والكفر والايمان وسائر افعال الانسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
واللينة اعراض الاجسام وانها غايره وحكي عنه مثل ذلك في الاستطاعة والحيوة وزعم
ان الحركات والسكون وسائر الافعال التي تكون من الاجسام اعراض الاجسام وحكي
عنه في التاليف انه كان يشبهه ببعض الجسم فاما غيره ممن كان يذهب الى قوله في الاجسام
فانه يثبت التاليف والاجتماع والافتراق والاستطاعة غير الاجسام وقال قائلون السواد غير
الاسود وكذلك الحلاوة هي غير الحلو وكذلك الحموضة هي غير الشيء الحامض ولم يثبتوا
اللون غير الملون ولا يثبتوا طعم الشيء غيره وحكى زرقان عن جهم بن صفوان انه كان يزعم

ان الحركة جسم وان محال ان تكون غير جسم لان غير الجسم هو الله تعالى ولا يكون شيء يشبهه
وحكي عن الجواليقي وشيطان الطاق ان الحركات هي افعال الخلق لان الله تعالى امرهم
بالفعل ولا يكون مفعولا الا ما كان طويلا عريضا عميقا وما كان غير طويل ولا عريض ولا عميق
فليس بمفعول وقال ابرهيم النظام افاعيل الانسان كلها حركات هي اعراض وانما قال
سكون في اللغة اذا اعتمد الجسم في المكان وقيل فلان سكن في المكان لان السكون
معنى غير اعتماده وزعم ان الاعتمادات والالوان هي الحركات وان الحركات على ضربين
حركة اعتماد في المكان وحركة نقلة عن المكان وزعم ان الحركات كلها جنس واحد
وانه محال ان تفعل الانسان فعلين مختلفين وكان النظام فيما حكي عنه يزعم ان الطول
هو الطويل وان العرض هو العريض وكان يثبت الالوان والطعوم والارايح والاصوات
والالام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطافا ويزعم ان حيز اللون
هو حيز الطعم والرايحة وان الاجسام اللطاف قد تكون في حيز واحد وكان لا يثبت عرضا
الا الحركة فقط وقال معمر الاكوان كلها سكون وانما قال بعضها حركات
في اللغة وهي كلها سكون في الحقيقة وكان يثبت الالوان والطعوم والارايح والاصوات
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غير الاجسام وكان عباد بن سليمن يثبت
الاعراض غير الاجسام فاذا قيل له تقول الحركة غير المتحرك والاسود غير السواد
امتنع من ذلك وقال قولي في الجسم انه متحرك اخبار عن الجسم وحركة فلا يجوز ان
اقول الحركة غير المتحرك اذ كان قولي متحرك اخبار عن الجسم وحركة ولكن اقول
الحركة غيره وقال قايلون من اصحاب الطبايع ان الاجسام كلها من طبايع اربع حرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة وان الطبايع اجسام ولم يثبتوا اشيا الا هذه الطبايع الاربع وانكروا
الحركات وزعموا ان الالوان والطعوم والارايح هي الطبايع الاربعة وقال قايلون منهم
ان الاجسام من اربعة طبايع واثبتوا الحركات ولم يثبتوا عرضا غيرها ونفوا الالوان
والارايح من هذه الطبايع وقال قايلون الاجسام من اربع طبايع وروح سايحة فيها وانهم
لا يعقلون شيئا الا هذه الخمسة الاشيا فاثبتوا الحركات اعراضا وقال قايلون بابطال الاعراض

والحركات والسكون واثبتوا السواد وهو غير الشيء الاسود لا غيره وكذلك البياض وساير
الالوان وكذلك الحلاوة والحموضة وساير الطعوم وكذلك قولهم في الارايح وفي الحرارة انها
غير الشيء الحار وكذلك قولهم في الرطوبة واليبوسة والبرودة وكذلك قولهم في الحيوة انها
هي الحي وهولا منهم من يثبت حركة الجسم وفعله غيره ومنهم من لا يثبت عرضا غير
الجسم على وجه من الوجوه وحكي عن بعض اهل التثنية من المانية انهم يزعمون ان
الاجسام من اصلين وان كل واحد من الاصلين من خمسة اجناس من سواد وبياض وصفرة
وخضرة وحمرة وانهم لا يعقلون شيئا الا ما كان كذلك وانهم دانوا بابطال الاعراض
وحكي عن بعض اهل التثنية من الديصانية انهم يثبتوا الاجسام من اصلين وانهم زعموا
ان احد الاصلين سواد كله والاخر بياض كله وان النور هو البياض وان الظلام هو السواد
وان ساير الالوان من هذين اللونين وانما اختلاف الالوان فصار منها صفرة وحمرة
وخضرة لاختلاف امتزاج هذين اللونين وانهم انكروا الاعراض فاما ابو عيسى الوراق
فانه حكى ان من اهل التثنية من يثبت الاعراض من الحركات والسكون وساير
الافعال غير الاجسام وان منهم من يزعم انها صفات الاجسام لا هي الاجسام ولا غيرها
وان منهم من نفاها وابطلها وزعم ان لا حركة ولا سكون ولا فعل غير الاصلين
واختلفوا في اللون هل هو الطعم ام غيره وهل الطعم هو الرايحة ام غيرها فقال قايلون
اللون هو الطعم وهو الرايحة وهو الصوت والحر وكذلك قولهم في السمع والبصر والذايق
والشام وهولا هم الديصانية وقال قايلون اللون غير الطعم وغير الرايحة والرايحة غير
الحر والحر غير الصوت وهذا قول اكثر اهل النظر واختلف الذين اثبتوا الحركات اعراضا
غير الاجسام في الحركات هل هي متشبهة ام لا وهل هي جنس واحد ام اجناس كثيرة
ام ليس باجناس فقال ابو الهذيل الحركة لا يجوز ان تشبه الحركة وكذلك العرض لا يجوز ان
يشبه العرض لان الشبيهين يشتبهان باشباه واكثرهم يقال ان الحركة تشبه الحركة
وزعم ان الانسان يفعل عشر حركات وسكونا فان فعل الحركة في الوقت الثاني من وقت
قدرته وفعل معها كونا ثانيا منه فهي حركة منه وان فعل معها كونا سايرا فهي حركة لبثه

وكذلك القول في سائر الجهات لانا اذا قلنا حركة منه فقد ذكرنا الحركة وكونا منه وكذلك اذا قلنا الحركة يسرة فانما نثبت الحركة كونا يسرة والحركات عنده غير الاكوان والمماسات وكذلك السكون عنده غير الاكوان والمماسات ولم يكن يزعم ان الله قادر ان يفعل في الوقت الاول حركات في الثاني وانما يفعل ما هو حركة وسكون فاما الاكوان فعله وهي في الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع الكون ولم يكن يجعل حركة خلاف الحركة وكان ايضا لا يزعم ان الاعراض لا تختلف لان المحال باختلاف تختلف عنده وكان لا يزعم ان الخلاف ما كان الشيئان به مختلفين وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين وكان يزعم ان شيئا لا يخالف شيئا بنفسه او يشبهه ويوافقه بنفسه وكان لا يقول البارى مخالف للعالم وقال ابرهيم النظام حركات الانسان واعماله كلها جنس واحد وان الحركات هي الاكوان وان الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون من النار تبريد وتسخين وزعم ان التصاعد من جنس الانحدار والبناء من جنس النقض والطاعة من جنس الايمان والصدق من جنس الكذب وقال كل هذه الحركات اجناس وانها متضادات والبناء ضد النقض والقيام ضد القعود والتقدم ضد التأخر والتصاعد ضد الانحدار فان هذه المتضادات من الاعراض مختلفة ففيها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض ومنها ما يختلف لا لنفسه ولا لعلة هي غيره كاليامن واليامر وما اشبه ذلك وان الحركة والسكون والاكوان فان الانسان يقدر ان يفعل السكون والاكوان وان الانسان يقدر ان يفعل السكون في الثاني وحركات مختلفات متضادات على البدل وقد تكون الطاعة عند هؤلاء القائلين من جنس المعصية كالحركتين في الجهة الواحدة يؤمر باحداهما فتكون طاعة وينهى عن الاخرى فتكون معصية فقد تكون الطاعة من جنس المعصية وقد تكون ضدها كالحركتين في جهتين مختلفتين وقد يفعل الفاعل الواحد افعالا متضادة كالحركة والسكون وزعم صاحب هذا القول ان الاعراض تتشابه بانفسها كالسوادين والبياضين وانها تتفق بانفسها وان الجواهر متشابهة بانفسها وكذلك الاعراض المختلفة تختلف بانفسها كالسواد

والبياض وكان يزعم مرة ان الذهاب منه من جهة الذهاب منه ثم رجع عن هذا وزعم ان الذهاب منه اذا كان في مكان فهو ضد الذهاب منه في مكان آخر لان الكون في مكان يضاد الكون في غيره وكان لا يثبت متفقين متشابهين يتفقان بغيرهما وانما يتفق المتفقان بانفسهما وكذلك المتشابهان وهذا قول محمد بن عبد الوهاب الجبائي وزعم بعض المتكلمين انه يشتبه بغيرها وهذا قول البغداذيين الحيوة وغيرها وزعم البغداذيون من المعتزلة ان الطاعة لا تكون من جنس المعصية وان الكفر لا يكون من جنس الايمان وان الحركة لا تكون من جنس السكون وقال حسين النجار ومن قال بقوله ان الاشيا المحدثات كلها متشبهة في باب الحدث متفقة فيه اجسامها واعراضها وانه لا يشبه المخلوق الا مخلوق لانه لو جاز ان يشبه المخلوق ما ليس بمخلوق لجاز ان يشبه الخالق ما ليس بخالق

واختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون وان محل ذلك في الجسم هل هو في المكان الاول او الثاني

فقال قايلون معنى الحركة معنى الكون والحركات كلها اعتمادات ومنها انتقال ومنها ما ليس بانتقال والقايل بهذا القول النظام وزعم ان الجسم اذا تحرك من مكان الى مكان فالحركة تحدث في الاول وهي اعتماده الذي يوجب الكون في الثاني وان الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني وكان محمد بن شبيب يثبت الحركة والسكون ويزعم انها الاكوان وان الاكوان منها حركات ومنها سكون وان الانسان اذا تحرك الى الثاني فاعتماده في المكان الاول الذي يوجب الكون في الثاني ونقله وزواله اذا صار الجسم الى الثاني لان اهل اللغة لم يسموا الجسم زايلا مستقلا متحركا عن الاول الا اذا صار الى المكان الاول وسمي زوالا في حال كونه في المكان الثاني لاتساع اللغة ونتكلم بكلام الناس على سبيل ما تكلموا به وقد يكون الكون في المكان الثاني حركة ويكون سكونا فان كان حركة اوجب كونا في المكان الثالث وكان سكونا في الثاني وقال معمر معنى السكون انه الكون والسكون الاكوان ولا كون الا سكون وقال ابو الهذيل الحركات والسكون غير الاكوان والمماسات وحركة الجسم عن المكان

الاول الى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها وهي انتقال عن المكان
الاول وخروجه عنه وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين فلا بد للحركة عن المكان
من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين وقال عباد الحركات والسكون مماسات
وزعم ان معنى حركة معنى زوال وقال بشر بن المعتمر الحركة تحدث لا في المكان الاول
ولا في الثاني ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثاني وكان الجبائي يزعم ان الحركة
والسكون اكوان وان معنى الحركة معنى الزوال فالحركة الاولى زوال وانه ليس معنى
الحركة معنى الانتقال وان الحركة المعقولة تسمى زوالا قبل كونها ولا تسمى انتقالا الا فلك
له فلم يستحق كل حركة انتقالا كما استحق كل حركة زوالا فقال من قبل ان رجلا لو كان
معلقا بسقف فحركه انسان لقلنا زال واضطرب وتحرك ولم يقل انه انتقل فقلت له لم
لا يقال انتقل في الجو كما يقال تحرك وزال واضطرب فلم يأت بشيء يوجب الفرقة واختلف
المتكلمون فيما يوصف به الشيء لنفسه يوصف او لعلة وفي الطاعة حسنة لنفسها او
لعلة فقال قائلون كل معصية كان يجوز ان يأمر الله تعالى بها فهي قبيحة للنهي وكل
معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله تعالى فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد لخلافه
وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر به فهو حسن لنفسه وهذا قول النظام وقال الاسكافي
في الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح انما قبح لنفسه لا لعلة واظنه كان
يقول في الطاعة انها طاعة لنفسها وفي المعصية انها معصية لنفسها وقال قائلون
الطاعة انما سميت طاعة لله لانه امر بها لا لنفسها وقال قائلون الطاعة لله انما هي طاعة
له لانه ارادها والمعصية سميت معصية له لانه كرهها وقال قائلون كل ما يوصف به الشيء
فلنفسه وصف به وانكروا الاعراض والصفات وقال قائلون كل ما وصف به الشيء فلم
يوصف لنفسه لا لمعنى كالقول سواد وبياض وكالقول في القديم انه قديم وعالم وقد يكون لعلة
كالقول متحرك وساكن من غير ان يكون الحركة صفة له او السكون ويثبتون ان
الصفات هي الاقوال والكلام كقولنا عالم قادر فهي صفات اسماء وكالقول يعلم ويقدر
فهذه صفات لا اسماء وكالقول شيء فهذا اسم لا صفة وقال قائلون قد يوصف الشيء بصفة

لنفسه كقولنا سواد وبياض وقد يوصف لعلة كقولنا متحرك واختلف الناس في
الاعراض هل تبقى ام لا فقال قائلون الاعراض كلها لا تبقى وقتين لان الباقي انما يكون باقيا
بنفسه او ببقاء فيه فلا يجوز ان يكون باقيا بنفسه لان هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها
ولا يجوز ان يبقى ببقاء يحدث فيها لانها لا تحتمل الاعراض والقائل بهذا احمد بن علي الشطوي وقال
به ابو القسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الاصبهاني وزعم هؤلاء ان الالوان والطعوم
والارايح والحيوة والقدرة والعجز والموت والكلام والاصوات اعراض وانها لا تبقى وقتين
وهم يسمون الاعراض كلها ويزعمون انها لا تبقى زمانين وقال قائلون انه لا عرض الا الحركات
وانه لا يجوز ان يبقى والقائل بهذا النظام وقال ابو الهذيل الاعراض منها ما يبقى ومنها ما لا
يبقى والحركات كلها لا تبقى والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى وزعم ان سكون اهل
الجنة سكون باق وكذلك اكوانهم وحركاتهم منقطعة منقضية لها اخر وكان
يزعم ان الالوان تبقى وكذلك الطعوم والارايح والحيوة والقدرة تبقى لا في مكان وزعم
ان البقاء هو قول الله تعالى للشيء ابق وكذلك بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الاعراض
وكذلك كان يزعم ان الالام تبقى وكذلك اللذات لان اهل النار باقية فيهم ولذات
اهل الجنة باقية فيهم وكان محمد بن شبيب يزعم ان الحركات لا تبقى وكذلك
السكون لا يبقى وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول الحركات كلها لا تبقى والسكون
على ضربين سكون الجماد وسكون الحيوان فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه
لا يبقى وسكون الموات يبقى وكان يقول ان الالوان والطعوم والارايح والحيوة والقدرة
والصحة تبقى ويقول ببقاء اعراض كثيرة وكان يقول ان كل ما فعله الحي في نفسه مباشرا
من الاعراض فهو غير باق وكذلك يقول ان الباقي من الاعراض يبقى لا ببقاء وكذلك يقول في الاجسام
انها تبقى لا ببقاء وكذلك يجيز بقاء الكلام وقال قائلون في الحركة انها لا يجوز ان تبقى ولا يجوز
تعاد وقال ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار ان الاعراض التي هي غير الاجسام يستحيل
ان تبقى زمانين وكان ضرار والحسين النجار يقولان ان البقاء للجسم الذي هو ابعاض منها
كذا ومنها كذا وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لانها ليست بداخلة في جملة الجسم

وهي غيره ويستحيل ان تكون في غيرها لانه يستحيل ان يفنى الشيء بفناء في غيره وقال بشر بن
المعتمر السكون يبقى ولا يفنى الا بان يخرج الساكن منه الى الحركة وكذلك السواد
يبقى ولا يفنى الا بان يخرج منه الانسان الى ضده من بياض او غيره وكذلك في ساير الاعراض
على هذا الترتيب واختلفوا هل تفنى الاعراض ام لا فقال قايلون الاعراض كلها لا
يقال انها تفنى لان ما جاز ان يفنى جاز ان يبقى وقال قايلون انها تفنى بمعنى انها تعدم وقال
قايلون ما يجوز ان يبقى منها يجوز ان يفنى وما لا يجوز ان يبقى منها لا يجوز ان يفنى واختلفوا
هل لها بقاء ام لا فقال قايلون تبقى ببقاء الجسم وقال قايلون تبقى ببقاء وقال قايلون تبقى لا
في مكان واختلفوا في فنائها فقال قايلون تفنى بفناء لا في مكان وقال قايلون تفنى
بفناء في غيرها او السواد فناء البياض اذا حدث بعده وقال قايلون تفنى لا بفناء واختلف
الناس في رؤية الاعراض والاجسام فقال ابو الهذيل الاجسام ترى وكذلك الحركات
والسكون والالوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع وان الانسان
يرى الحركة اذا راى الشيء متحركا ويرى السكون اذا راى الشيء ساكنا برؤيته له
ساكنا وكذلك القول في الالوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع
وكل شيء اذا راى الرائي الجسم عليه فرق بينه وبين غيره اذا كان على غير تلك
المنظرة وفرق بينه وبين غيره مما ليس على منظره فهو راء لذلك الشيء وكان يزعم
ان الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه الشيء متحركا او ساكنا لانه قد يفرق
بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكنا او متحركا كما يفرق بين الساكن والمتحرك
برؤيته لاحدهما ساكنا والاخر متحركا وكذلك كل شيء اذا لمسه الانسان فرق
بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه اياه فهو يلمس ذلك العرض وكان يزعم ان الالوان
لا تلمس لان الانسان لا يفرق بين الاسود والابيض باللمس وكان الجبائي يوافقه في رؤيته
الاجسام والاعراض وكان يخالفه في لمس الاعراض وكان بعض اهل الكلام ينكر ان يكون
الانسان يلمس الحرارة والبرودة ويزعم انه يجدها بلا ان يلمسها وقال النظام الاعراض محال
ان ترى وانه لا عرض الا الحركة ومحال ان يرى الانسان الا الالوان والالوان اجسام ولا جسم

يراه الرائي الا لون وقال عباد بن سليمان الاعراض لا ترى ولا يرى الرائي الا الاجسام ولا يرى
الا وهو ذو جهات وانكر ان يرى الا لونا او حركة او سكونا او عرضا وقال قايلون الاجسام
لا ترى ولا يرى الا اللون والالوان اعراض وهو ابو الحسين الصالحي ومن قال بقوله وقال قايلون
يرى اللون والملون ولا ترى الحركات والسكون وساير الاعراض وقال معمر انما يدرك
اعراض الجسم فاما الجسم فلا يجوز ان يدرك واختلف الناس في خلق الشيء هل هو الشيء
ام غيره فقال ابو الهذيل خلق الشيء هو تكوينه بعد ان لم يكن هو غيره وهو ارادته
وقوله له كن والخلق مع المخلوق في حاله وليس بجايز ان يخلق الله شيئا الا يريده ولا يقول
له كن وثبت ان خلق العرض غيره وكذلك خلق الجوهر وزعم ان الخلق الذي هو
ارادة وقول لا في مكان وزعم ان التاليف هو خلق الشيء مولفا وان الطول هو خلق
الشيء طويلا وان اللون خلقه له ملونا وابتدا الله الشيء بعد ان لم يكن هو خلقه له وهو
غيره واعادته له غيره وهو خلقه له بعد فنايه وارادة الله تعالى للشيء غيره وارادته للايمان
غير امره به وكان يثبت الابتدا غير المبتدا والاعادة غير المعاد والابتدا خلق الشيء اول مرة
والاعادة خلقه مرة اخرى وقال هشام بن عمرو الفوطي ابتدا الشيء لما يجوز ان يعاد غيره
وابتدا ما لا يجوز ان يعاد ليس بغيره والارادة المراد وكان عباد بن سليمان اذا قيل له تقول
ان الخلق غير المخلوق قال خطا ان يقال ذلك لان المخلوق عبارة عن شيء وخلق وكان
يقول خلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق وكان يقول ان خلق الشيء
قول كما كان يقول ابو الهذيل ولا يقول ان الله قال له كن كما كان ابو الهذيل يقول
وحكى زرقان عن معمر انه كان يزعم ان خلق الشيء غيره والخلق خلق الى ما لا نهاية له وان
ذلك يكون في وقت واحد معا وحكى عن هشام بن الحكم ان خلق الشيء صفة له لا هو
هو ولا غيره وقال بشر بن المعتمر خلق الشيء غيره والخلق قبل المخلوق وهو الارادة من الله
للشيء وقال ابرهيم النظام الخلق من الله تعالى الذي هو تكوين هو المكون وهو
الشيء المخلوق وكذلك الابتدا هو المبتدا والاعادة هي المعاد والارادة من الله تكوين الجاد
الشيء وهي الشيء في نصر ام او هي غير المراد كقوله ارادة الله تعالى للايمان هي امره به وتكون

حكما واخبارا وهي غير المحكي به والمخبر عنه وكان ارادة الله تعالى ان يقيم القيامة
يعني انه حاكم بذلك مخبر به والابتدا هو المبتدى والاعادة هو المعاد وهي خلق الشي بعد
اعدامه وقال الجبائي الخلق هو المخلوق والارادة من الله غير المراد وفعل الانسان هو
مفعوله وارادته غير مراده وكان يزعم ان ارادة الله الايمان غير امره به وغير الايمان
وارادته لتكوين الشي غيره واظن ان مثبتا ثبت الخلق هو المخلوق وان الاعادة غير
المعاد واختلف الذين قالوا ان خلق الشي غيره في الخلق هل هو مخلوق ام لا فقال
ابو موسى المردار ان الخلق غير المخلوق وان الخلق مخلوق في الحقيقة وليس له خلق وقال
ابو الهذيل الخلق الذي هو تأليف والذي هو لون والذي هو طول والذي هو كل ذلك مخلوق
في الحقيقة وهو واقع عن قول وارادة والخلق الذي هو قول وارادة ليس بمخلوق في
الحقيقة وانما يقال مخلوق في المجاز وقال قائلون لا يقال الخلق مخلوق ولا
من الوجوه وقال زهير الاثري الخلق غير المخلوق وهو ارادة وقول وهو محدث ليس
بمخلوق وقال ابو معاذ التومني الخلق حادث وليس بمحدث ولا مخلوق وان الارادة من
الله تكوين ايجاد وهي خلق ونحو ذلك كان يزعم ان القرآن حدث وليس بمخلوق
ولا محدث واختلف المتكلمون في البقا والفنا فقال قائلون ممن يثبت خلق الشي
غيره ان الباقي باق لا ببقا وزعم قوم ممن يثبت الخلق هو المخلوق ان الباقي يبقى ببقا
وقال ابو الهذيل خلق الشي غيره والبقا غير الباقي والفنا غير الفاني والبقا قول الله
تعالى للشي ابق والفنا قوله افن وقال قائلون من البغداديين بقا الشي غيره وليس للفاني
فنا والفاني يفنى لا بفنا وقال قائلون منهم الجبائي وغيره الباقي باق لا ببقا والفاني
يفنى لا بفنا غيره وقال معمر ان للفاني فنا وللفاني فنا الى غاية ومحال ان يفني الله
الاشيا كلها وقال النظام الباقي يبقى لا ببقا والفاني فان لا بفنا وحكى زرقان
ان هشام بن الحكم قال البقا صفة للباقي لا هو هو ولا غيره وكذلك الفنا واختلفوا
في البقا والفنا اين يوجدان وهل يوجدان وقتا واحدا او اكثر من ذلك فقال
ابو الهذيل البقا والفنا يوجدان لا في مكان وكذلك الخلق وكذلك الوقت لا في مكان

بلغ مقابلة

ولا يجوز ان يوجد اكثر من وقت واحد وقال قائلون بقا الشي يوجد معه وهو غيره يوجد
فيه ما دام باقيا وقال محمد بن شبيب المعنى الذي هو فنا ومن اجله يعدم الجسم لا يقال
له فنا حتى يعدم الجسم وانه حال في الجسم في حال وجوده فيه ثم يعدم بعد وجوده وقال
الجبائي فنا الجسم فيه يوجد لا في مكان وهو مضاد له ولكل ما كان من جنسه
وزعم ان السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فنا البياض وكذلك كل ما
يحدث في وجوده عدم شي فهو فنا ذلك الشي وان فنا العرض يحل في الجسم والفنا لا يفنى
واختلفوا في معنى الباقي فقال قائلون معنى الباقي انه له بقا وكذلك قولهم في القديم والمحدث
وهو قول عبد الله بن كلاب وقال قائلون القديم باق بنفسه وغيره باق ببقا ومعنى القول
في المحدث انه باق ان له بقا لانه يجوز ان يوجد غير باق وقال قائلون ممن يزعم بهذا
ان كل باق فهو باق لا ببقا معنى الباقي انه كاين لا بحدوث وان القديم لم يزل باقيا
لانه لم يزل كاينا لا بحدوث والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباق وفي الوقت
الثاني هو باق لانه كاين في الوقت الثاني لا بحدوث وقال آخرون منهم الاسكافي
معنى القول في المحدث انه باق انه وجد حالين ومر عليه زمانين فاما القديم
فليس ذلك معنى القول فيه انه باق لانه لم يزل باقيا قبل الاوقات والازمان واختلف
الناس في المعاني القايمة بالاجسام كالحركات والسكون وما اشبه ذلك هل
هي اعراض او صفات فقال قائلون نقول انها صفات ولا نقول هي اعراض ونقول
هي معاني ولا نقول هي الاجسام ولا غيرها لان التغاير يقع بين الاجسام وهذا قول هشام
ابن الحكم وقال قائلون هي اعراض وليست بصفات لان الصفات هي الاوصاف وهي
القول والكلام كالقول زيد عالم قادر حي فاما العلم والقدرة والحيوة فليست بصفات
وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات واختلفوا لم سميت المعاني القايمة
بالاجسام اعراضا فقال قائلون سميت بذلك لانها تعترض في الاجسام وتقوم بها وانكر
هؤلاء ان يوجد عرض لا في مكان او يحدث عرض لا في جسم وهذا قول النظام وكثير
من اهل النظر وقال قائلون لم تسم الاعراض اعراضا لانها تعترض في الاجسام لانه وجود

اعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والارادة من الله تعالى والبقاء والفناء وخلق الشيء
الذي هو قول وارادة من الله تعالى وهذا قول ابي الهذيل وقال قايلون انما سميت الاعراض اعراضا
لانها لا لبث لها وان هذه التسمية انما اخذت من قول الله تعالى هذا عارض ممطرنا فسموه عارضا
لانه لا لبث له وقال تعالى تريدون عرض الدنيا فسمى المال عرضا لانه الى انقضاء وزوال وقال قايلون
سمي العرض عرضا لانه لا يقوم بنفسه وليس من جنس ما يقوم بنفسه وقال قايلون سميت المعاني
القايمة بالاجسام اعراضا باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين فلو منع هذه التسمية
مانع لم نجد عليه حجة من كتاب او سنة او اجماع من الامة واهل اللغة وهذا قول طوايف
من اهل النظر منهم جعفر بن حرب وكان عبد الله بن كلاب يسمي المعاني القايمة
بالاجسام اعراضا ويسميها اشياء ويسميها صفات واختلفوا في قلب الاعراض اجساما
والاجسام اعراضا فقال قايلون منهم حفص الفرد وغيره جايز ان يقلب الله الاعراض
اجساما والاجسام اعراضا لانه خلق الجسم جسما والعرض عرضا وانما كان العرض
عرضا بان خلقه الله عرضا وكان الجسم جسما بان خلقه الله جسما فجايز ان يكون الذي
خلقه الله عرضا يخلقه جسما والذي خلقه جسما يخلقه عرضا وكذلك زعم ان الله
خلق اللون لونا والطعم طعما وكذلك قوله في ساير الاجناس وان الاشياء انما هي على ما
هي عليه بان خلقت كذلك وان الانسان لم يفعل الاشياء على ما هي عليه ولم يكن على ما هي
عليه بان فعلها كذلك وقال اكثر اهل النظر بانكار قلب الاعراض اجساما
والاجسام اعراضا وقالوا ذلك محال لان القلب انما هو رفع الاعراض واحداث اعراض
والاعراض لا تحتمل اعراضا واعتلوا بعلل كثيرة وقال كثير من الذين لم يقولوا بجواز
قلب الاعراض منهم الجبائي لا اقول ان الله خلق الجوهر جوهرا واللون لونا والشيء
شيا والعرض عرضا لان الله يعلمه جوهرا قبل ان يخلقه وكذلك اللون يعلمه لونا قبل ان
يخلقه وكذلك قوله فيما سمي به الشيء قبل كونه وقال قايلون من المعتزلة وغيرهم ان
الله تعالى خلق الجوهر جوهرا واللون لونا والشيء شيا والحركة حركة ولو لم يخلق الجوهر
جوهرا ويحدثه جوهرا لكان قديما جوهرا فلما استحال ذلك صح انه خلقه جوهرا ولو لم يخلقه

جوهرا لم يكن الجوهر بالله كان جوهرا واختلف الناس في المعاني فقال قايلون ان الجسم اذا
سكن فانما سكن لمعنى هو الحركة لولاه لم يكن بان يكون متحركا اولى من غيره
ولم يكن بان يتحرك في الوقت الذي يتحرك اولى من قبل ذلك قالوا واذا كان ذلك كذلك فكذلك
للحركة معنى له لولاه كانت الحركة للمتحرك لم يكن بان تكون حركة اولى منها ان
تكون حركة لغيره وذلك المعنى كان معنى لان كانت الحركة للمتحرك لمعنى
اخر وليس للمعاني كل ولا جميع وانها تحدث في وقت واحد وكذلك القول في السواد والبياض
وفي انه سواد للجسم دون غيره وفي انه بياض للجسم دون غيره وكذلك القول في مخالفة السواد
والبياض وكذلك القول في ساير الاجناس والاعراض عندهم فان العرضين اذا اختلفا او
اتفقا فلا بد من اثبات معان لا كل لها وزعموا ان المعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي
حلته وكذلك القول في الحي والميت اذا انشاه حيا وميتا فلا بد من اثبات معان لا نهاية
لها حلت فيه لان الحيوة لا تكون حياة دون غيره الا لمعنى وذلك المعنى لمعنى ثم كذلك لا الى
غاية وهذا قول معمر وسمعت بعض المتكلمين وهو احمد الفراتي يزعم ان الحركة
حركة للجسم لمعنى وان المعنى الذي كانت له الحركة حركة للجسم حركة لا لمعنى
وقال اكثر اهل النظر اذا انشا الجسم متحركا بعد ان كان ساكنا فلا بد من حركة
لها تحرك والحركة حركة للجسم لا من اجل حدوث معنى له كانت حركة له وكذلك
القول في ساير الاعراض واختلف هولاء في الحركة اذا كانت حركة للجسم لا لمعنى
هل هي حركة له لنفسها او لا لمعنى فقال الجبائي انها حركة له لنفسها ولا لمعنى
وقال قايلون هي حركة له لنفسها واختلف المتكلمون في الاعراض هل يجوز اعادتها
ام لا فقال كثير من المتكلمين منهم محمد بن شبيب باعادة الحركات وحكى
زرقان عن بعض المتقدمين ان الحركة في الوقت الثاني هي الحركة في الوقت الاول معادة
وقال قايلون الاعراض كلها لا تجوز اعادتها وقال قايلون منهم الاسكافي فيما يبقى من
الاعراض جايز ان يعاد وما لا يبقى منها لا يجوز ان يعاد وقال قايلون ما لا يعرف كيفيته
كالالوان والطعوم والارايح والقوة والسمع والبصر وما اشبه ذلك فجايز ان يعاد وما يعرف

الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق والأصوات
وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد وهذا قول أبي الهذيل وقال قائلون ما يعرف الخلق
كيفيته أو يقدرون على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد وما كان غير ذلك
من الأعراض فجائز أن يعاد وهذا قول الجبائي وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقدم
في الوجود والتأخير وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد لو أعيد لكان يجوز
عليه التقديم في الوجود والتأخير ولو جاز ذلك على الحركات لكان لما يقدر أن يفعل بعد
عشرة أوقات يجوز أن يعدم قبل ذلك أن يكون ما يقدر عليه أن يفعله في الوقت الثاني يجوز أن
يفعله في الوقت العاشر معادًا ولو كان ذلك جائزًا وليس لما يقدر عليه الباري من كون
الأجسام نهاية لكان جائزًا أن يفعل ذلك في وقتنا هذا ولو جاز ذلك لجاز أن يعدم الإنسان
ما يقدر أن يفعله في أوقات لا غاية لها فيفعله في هذا الوقت ولو كان ذلك جائزًا لكان
الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل الجائز وكان الإكل لها وذلك فاسد فلما
فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات وكان بعض أهل هذا القول قديمًا يزعم أنه ترك
كل شيء غير ترك غيره وأن تركًا واحدًا لا يكون لشيئين. واختلف القائلون أن
الأجسام تعاد في الآخرة هل الذي ابتدئ في الدنيا يعاد في الآخرة أم لا فقال قائلون
وهم أكثر المسلمين إن المبتدع في الدنيا هو المعاد في الآخرة وقال عباد لا أقول المعاد
هو المبتدع ولا أقول هو غيره وكذلك كان يقول لا أقول المتحرك هو الساكن ولا أقول هو
غيره إذا تحرك الشيء ثم سكن وكذلك كان يقول لا أقول إن المحدث هو الذي لم يكن ولا أقول
إن ما يوجد هو الذي يعدم واختلف المتكلمون في الأضداد فقال أبو الهذيل
هو ما إذا لم يكن الشيء وإذا كان لم يكن الشيء وزعم أن الأجسام لا تضاد وأحال
تضادها وقال قائلون الضدان المتنافيان اللذان ينفي أحدهما الآخر وأنكر أبو الهذيل هذا
القول لأن الحرفين يتنافيان ولا يتضادان وقال النظام الأعراض لا تضاد والتضاد إنما
هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة وهذه كلها
أجسام متفاسدة تفسد بعضها بعضًا وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان وقال

قائلون الضدان هما اللذان لا يجتمعان فمعنى أن الشيئين ضدان أنهما لا يجتمعان وهذا قول
عباد بن سليمان وزعم زاعمون أن الشيئين قد يتضادان في المكان الواحد كالحركة
والسكون والقيام والقعود والحرارة والبرودة واجتماع الشيئين وافتراقهما ويتضادان
في الوقت كالفناء الذي لا يجوز وجوده مع المفني في وقت واحد ويتضادان في الوصف كحكم الإرادة
القديم للشيء وكراهته له يتضاد الوصف بهما وأن معنى التضاد التنافي فإن كان التنافي
على الأماكن فتضاد الشيئين في المكان الواحد تنافي وجودهما فيه وتضادهما في الوقت
تنافي وجودهما فيه وتضادهما في الوصف تنافي الوصف للموصوف بهما وزعم زاعمون
أن الضد هو الترك وأن ضد الشيء هو تركه واختلفوا هل يوصف الباري بالترك
أم لا على مقالتين فقال قائلون قد يوصف الباري بالترك وفعله الحركة في الجسم ترك
لفعل السكون فيه وقال قائلون لا يوصف الباري سبحانه بالترك على وجه من الوجوه
واختلفوا هل يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يقدر خلقه على الحياة والموت أم لا وعلى فعل
الأجسام أم لا فقال قائلون الباري قادر أن يقدر عباده على فعل الأجسام والألوان
والطعوم والأراييح وسائر الأفعال وهذا قول أصحاب الغلو من الروافض وقال قائلون
لا يوصف الباري بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الأجسام ولكنه قادر أن يقدرهم
على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض وهذا
قول الصالحي وقال قائلون الباري قادر أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والأراييح
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد أقدرهم على ذلك فأما القدرة على الحياة والموت
فليس يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك وهذا قول بشر بن المعتمر وقال قائلون لا عرض إلا والباري
تعالى جائز أن يقدر على ما هو من جنسه ولا عرض عنده هو إلا الحركة فأما الألوان والأراييح
والحرارة والبرودة والأصوات فمحال أن يقدر الله عباده عليها لأنها أجسام عندهم
وليس يجوز أن يقدر الله الخلق إلا على الحركات وهذا قول النظام وقال قائلون جائز أن يقدر
الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فأما
الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة

فليس يجوز أن يوصف الباري بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك وهذا قول أبي الهذيل واختلف
المتكلمون في الترك للشيء والكف هل هو معنى غير التارك وأنه كف النفس عن الشيء
فقال قائلون بنفي الترك وأنه ليس بشيء غير التارك وليس له ترك وقال قائلون ترك الإنسان
للشيء معنى لا هو الإنسان ولا غيره وقال عباد بن سليمان أقول أن ترك الإنسان غير الإنسان
ولا أقول الترك غير التارك لأني إذا قلت الإنسان تارك فقد أخبرت عنه وعن تركه واختلف
المثبتون للترك هل ترك الشيء هو أحد جنسه أم لا على مقالتين فقال قائلون ترك كل شيء
غير أحد ضديه وترك السكون هو الإقدام على الحركة واختلفوا هل يكون الترك الواحد
يكون تركاً لمتروكين ويخرج منهما وأنه المتروكين يتركان بترك واحد وهؤلاء الذين زعموا
أن ترك كل شيء غير أحد ضديه وقال قائلون ترك كل شيء فعل سوى تركه
كمثل أن الإقدام عليه سوى الإقدام على غيره وأكثر هؤلاء القائلين هم الذين يقولون أن
ترك الشيء هو فعل ضده وزعم بعض القائلين هذا القول أنه قد يترك أفعالاً كثيرة بترك
واحد واختلفوا في الأفعال المتولدة هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا وهي نحو
الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دفعة الدافع على مقالتين فقال قائلون
لا يجوز على الأفعال المتولدة الترك وهذا قول عباد والجبائي وقال قائلون قد يجوز أن يترك
الأفعال المتولدة وأن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بترك لسببه واختلفوا
فيه من وجه آخر وهو اختلافهم في الترك هل هو يترك الإنسان ما لا يخطر بباله أم لا
فزعم بعض المتكلمين أنه قد يترك ما لم يخطر بباله وقال بعضهم ليس الكف إلا بعد داع إلى
الكف ولا إقدام إلا بعد داع إلى الإقدام وقال بعضهم من الإقدام ما يحتاج إلى الخاطر وهو
المباشر وكثير من المتولدات وأكثر المتولدات يستغني عن الخاطر ولكن قد لا يترك إلا بخاطر
يدعو إلى الترك وزعموا أيضاً أنهم يتركون ما لا يعرفونه قط ولم يذكروه وزعم بعضهم أن الإرادة لا
تقع بخاطر ولا يدعو إليها داع واختلفوا في الترك هل هو من أفعال القلوب على مقالتين فزعم
بعضهم أن التروك كلها من أفعال القلوب وزعم بعضهم في الإقدام مثل ذلك وزعم سائرهم
أن التروك والإقدام يكونان بغير القلب كما يكونان بالقلب واختلفوا في الترك من وجه آخر

فقال بعضهم الإقدام يحتاج إلى الإرادة والكف لا يحتاج إلى الإرادة وأبى ذلك أكثرهم وزعمت
جماعة منهم أن كثيراً من الإقدام يستغني عن الإرادة وأبوا أن يكون الكف مستغنياً عنها
واختلفوا في الترك هل هو باق أم لا فقال بعضهم إن الترك لا يجوز عليه البقاء وقد
يجوز البقاء على غير الترك من الأعراض وقال قائلون الأعراض كلها لا تبقى لا الترك ولا غيره
وزعم بعضهم أنه قد يبقى وأن أكثر ما يقدر عليه كذلك واختلفوا فيه من وجه آخر
فقال بعضهم قد يجوز أن أفعل ما تركته بعد أن تركته وقال بعضهم هذا محال ممتنع
واختلفوا فيه من وجه آخر فزعم بعضهم أنه قد يترك فعلين وأكثر من ذلك في
حال واحدة وقال بعضهم ليس يتهيأ في حال إلا ترك فعل واحد فقط واختلفوا فيه من
وجه آخر فقال بعضهم قد أترك الكون في المكان العاشر بترك متولد وأباه هذا
مخالفهم واختلف المتكلمون فيما يقع بالحواس من إدراك المحسوسات فقال
بعضهم إن كانت أسبابه من ذي الحواس فهي له وإن كانت من الله فهو له وإن كانت
من غير الله تعالى وغير ذي الحواس فهو له وكل من ادعى فعله ممن ذكرنا فليس يفعله بزعمه
إلا اختياراً في الجملة قولهم أنهم جعلوا الإدراك تابعاً لأسبابه وقال بعضهم هو من ذي الحواس
وله إلا أنه ليس باختيار ولكنه فعل طباع وتحقيق قول أصحاب الطباع أن الإدراك فعل المحل
الذي هو قائم به وهم أصحاب معمر وقال بعضهم هو لله دون غيره بإيجاب خلقه الحواس
وليس يجوز منه فعل الإدراك وهذا قول إبراهيم النظام وقال بعضهم هو لله لطبيعة خلقها
في الحاسة مولدة له وهذا قول محمد بن حرب الصيرفي وكثير من أهل الإثبات وقال بعضهم
هو لله يبتديه ابتداء ويخترعه اختراعاً إن شاء أن يرفعه والبصر صحيح والفتح واقع والشخص
محاذ والضياء متوسط وإن شاء أن يخلقه في الموات فعل وهذا قول صالح قبة وقال قائلون
الإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ولا يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء متصلاً
ولا أن يفعل الله تعالى الإدراك ولا يجوز أن يجعل الله تعالى الإدراك مع العمى ولا يجوز أن يفعله مع
الموت وقال ضرار الإدراك كسب للعبد خلق لله وقال بعض البغداديين الإدراك خلق للعبد ومحال
أن يكون فعلاً لله واختلف القائلون أن الأجسام قد تفعل الإدراك بمختار له أي بسبب الإدراك

فقال قائلون سبب الادراك متقدم له وهو الفتح وهو الارادة الموجبة للفتح والفتح والادراك
يكونان معًا وقال قائلون الفتح سبب الادراك وليس يقع الا بعد فتح البصر وكذلك الاحراق
بعد مماسة النار للشيء وقال بعضهم يجوز ان يكون الاعتماد الحجر الى علو على الحجر الى اسفل
لا ارتفاع غيره وهو الذي يوجب الادراك وليس يوجب الفتح قبله وليس يقع الفتح قبله
وقالت طائفة اخرى غير هذه الطبقة الفتح سببه ومعه لا يقع قبله ولا بعده واختلفوا
كيف يدرك المدرك الشيء ببصره فقال قائلون لا يدرك المدرك الشيء ببصره الا
ان يطفر البصر الى المدرك فيداخله وزعم صاحب هذا القول ان الانسان لا يدرك
المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والاتصال والمجاورة وهذا قول النظام وحكي عنه
زرقان انه قال ان الاشيا تدرك على المداخلة الاصوات والالوان وزعم ان الانسان لا
يدرك الصوت الا بان يصاكه وينفك الحس ببعضه فيسمعه وكذلك قوله في المشموم
والمذوق وقال قائلون لا يجوز على الحواس المداخلة والاتصال لانها اعراض وزعموا
ان البصر محال ان يطفر وكذلك سائر الحواس واهل الراي لا يرى الشيء الا بان
يتصل الضيا والشعاع بينه وبينه ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى ينفصل الحس الى ذائقه وشامه
اخرى تقوم بها الطعم والرائحة واذا سمع الشيء فمحال ان ينفصل سمعه اليه او ينفصل الى
سمعه بل يتصل الضيا والشعاع بينه وبينه من غير ان يطفر اليه ويداخله ولكن لا يسمع
الشيء من غير ان ينفصل اليه او ينفصل سمعه اليه او ينفصل الى سمعه لان المسموع عرض لا يجوز
عليه الانتقال وكذلك شمه للرائحة وذوقه للطعم الا ان ينفصل اليه الطعم والرائحة
وقال قائلون محال ان تدرك الاعراض الا باتصال او تسمع بالاذان او تشم او تذاق او تلمس
لانه لا يرى عنده الا الجسم ولا يسمع الا الجسم لان الاصوات اجسام عند قائل هذا القول
وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس عند قائل هذا القول الا الجسم والقائل بهذا القول النظام
وقال قائلون لا يذاق ويرى ويشم او يلمس الا الجسم وقد يسمع ما ليس بجسم والقائل بهذا
القول بعض اهل النظر وقال قائلون قد يجوز ان ترى الاعراض وتسمع وتشم وتذاق
وتلمس واختلفوا في الادراك من وجه اخر فقال بعضهم علة القلب وهو علم

وهو علم بالمدرك وليس في الحدقة الا انتصاب العين حيال المدرك اذا قابله بها الانسان او
القلب اذا قابلها وسمى بعضهم هذا الفعل رؤية وقال بعضهم بل الرؤية والادراك واحد
في العين يكون وهو غير العلم وقالوا في ادراك الحواس على هذا النحو وقال بعضهم الادراك
يكون في بعض الحدقة وهي جنسه والعلم في القلب دون غيره وقالوا في سائر الاجسام
كقولهم في هذا واختلفوا في الادراك هل يجوز ان يكون فعلا للشيء الذي ادركه
على مقالتين فقال اكثر المتكلمين لا يجوز ان يكون الادراك فعلا للشيء الذي ادركه المدرك
وقال قائلون قد يكون الادراك فعلا للشيء الذي ادركه كالجبل يكون في افق البصر فيرد
عليه الشيء فيراه فالرؤية فعل الوارد ولبعض الناس في الادراك قول ليس من جنس هذه
الاقاويل وهو انه زعم ان البصر قائم في الانسان وان كان يطبق الاجفان لانه يبصر
وان كان كذلك اذا قابل الشخص ببصره وارتفعت الموانع عنه وقع عليه ووقع العلم به
في تلك الحال والعلم عنده قد كان قبل ذلك مستورا في القلب ممنوعا من الوقوع
بالمعلوم فلما زال مانعه وقع ولم يحدث لانه قد كان قبل ذلك موجودا كما وصفنا
وكذلك قوله في البصر واختلف المتكلمون في المحال ما هو فقال قائلون
هو معنى يخالف القول لا يمكن وجوده ثم اختلف هؤلاء فقال قائلون هو اجتماع الضدين
وكل من كان منهما كونه وقال بعضهم هو الضدان يجتمعان وقال قوم سوى هؤلاء
هو القول المتناقض ثم اختلفوا في ماهية القول المتناقض فقال قوم هو قولك
فلان قائم قاعد وما كان في مجاريه وقال بعضهم ليس هذا هكذا لان قاعدا اثبات
كما ان قائما اثبات والاثباتات لا يتناقضان وان فسد احدهما وانما التناقض
والتنافي في قولك فلان قائم لا قائم وليس بقائم وهو قائم لان الثاني نفي المعنى الاول وقال قوم
اخرون كل كلام لا معنى له فهو محال وقال قوم كل كلام ازيل عن منهاجه
واتسق على غير سبيله واخرج عن جهته وضم اليه ما يبطله ووصل به ما اتصل به مما
يغيره ويفسده وتقصر به عن موقعه وافهام معناه فهو محال وذلك كقول القائل اتيتك
غدا وسآتيك امس وهذا قول ابن الراوندي واختلفوا في باب اخر من هذا الكلام

فقال قائلون المحال لا يكون صدقاً والكذب لا يكون محالاً وقال قائلون كل كذب محال وكل محال كذب وقال قائلون من الكذب ما ليس بمحال والمحال كله كذب ومنهم من يقول إذا قال العاجز قادر فليس بمحال ولكنه كذب لأنه يجوز أن يوصف بالقدرة على ما لا يجوز أن يقدر عليه فإذا قال الغائب حاضر فهكذا وإذا قال القديم محدث فمحال لأن هذا مما لا يجوز أن يكون وقد كان ممكن أن يكون العاجز قادراً والغائب حاضراً **واختلفوا في العلل** على عشرة أقاويل فقال بعضهم العلة علتان فعلة مع المعلول وعلة قبل المعلول فعلة الاضطرار مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول فعلة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضرب إنساناً فالألم مع الضرب وهو اضطرار وهكذا إذا دفع حجراً فذهب فالدفع علة الذهاب والذهاب ضرورة وهي معه وقالوا الأمر علة الاختيار وهو قبله والعلة علة الفعل وهي قبله وقال بعضهم علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه وجعل قائل هذا القول نفسه علماً أنه إذا حمل شيئاً فعلمه بأنه حامل له بعد حمله يكون بلا فصل وعلى أن علم الله تعالى بالكفر يكون بعده الكفر بلا فصل وهذا قول بشر بن المعتمر والأول قول الإسكافي وقال بعضهم العلة قبل المعلول حيث كانت والعلة علتان علة موجبة وهي قبل الموجَب الذي إذا كانت لم يكن من فاعلها ترك في معناها ولم يجز منه ترك لها إرادة بعد وجودها وعلة قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه وذلك كنحو قولنا أطعت الله لأن الله أمرني فأمره علة لأجل الأمر ورغبتي في طاعة الله وآثرتها وقد مكنني من مخالفة الأمر وترك المأمور به فقد كان ذلك من كثير من الخلق ومثله قوله أما جئتنا كأنك دعوتنا وجئتك لأنك أرسلت إليك وقال قائلون العلة علتان علة قبل المعلول وهي متقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد وليس يجوز أن تكون علة له وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك وهذا قول الجبائي وقال قائلون العلة لا تكون إلا مع معلولها وما تقدم وجوده وجود الشيء فليس بعلة له وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة الفعل وأنها لا تكون إلا معه **واختلفوا فيما بينهم** فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة كما أن الاستطاعة توجب الاختيار وهذا قول إبرهيم النجاري ومنهم من زعم أن

العجز لا يوجب الضرورة وأن الاستطاعة توجب الاختيار وقال بعض هؤلاء محال أن يكون الشيء طبيعة يتولد إدراكه وأبا ذلك بعضهم وقال قائلون العلة لا تكون إلا مع معلولها وأنكروا أن تكون الاستطاعة علة وهذا قول عباد بن سليمن وقال قائلون العلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول وعلة يكون معلولها معها كحركة يدي التي ابني عليها حركتي وعلة تكون بعده وهي الغرض كفعل القائل إنما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها والاستظلال يكون فيما بعد وهذا قول النظام **واختلف الناس في المعلوم والمجهول** فقال قائلون الإنسان إذا علم شيئاً فربما كان ذلك الشيء ومحال أن يجوز أن يجهله في حال علمه على وجه من الوجوه وقال آخرون كلما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علمه على وجه من الوجوه وقال آخرون كلما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علمه من غير الوجه الذي علمه منه كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنها تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث في المكان الثاني وكالإنسان الذي يعرف الأجسام ويجهل أنها محدثة قالوا ومن المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالماً بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود أو يكون عالماً بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى ولكن ليس بمحال أن يعلم الحركة موجودة من يجهل أنها حدثت في المكان الثاني وأنها من فعل الله تعالى أو مما يقدر عليه الحيوان وهذا قول بشر بن المعتمر وأبي الهذيل وقال النجار وأصحابه أما المحدثات فقد يجوز أن يجهل ويعلم من وجهين في حال واحد وأما القديم تعالى فلن يجوز أن يعرفه من يجهله على وجه من الوجوه واعتلوا في ذلك أن زعموا أن للمحدثات أمثالاً ونظائر وأنها من جنس ونوع وجهات مختلفة كالبياض الذي هو نوع من أنواع الألوان إلى أنواع الألوان هو قالوا وقد يجوز أن يعرفه لوناً من لا يدري من أي أنواع الألوان هو قالوا وقد يجوز أن يعرفه بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس والخبر الخاص وقد يجوز أن يعرفه بالخبر من لا يعرفه من جهة الحس والخبر العام هو قول النبي صلى الله عليه وسلم اعلموا أن لوناً قد حدث في يومنا هذا والخبر الخاص هو قوله اعلموا أن ذلك اللون بياض وقد قال بهذا القول قوم غير النجار وأصحابه

ثم اختلفوا في معرفة من جهة الخبر فقال بعضهم اذا رأى الملون بالبصر ابيض علم ان فيه
بياضا غيره والبياض لا يجوز عليه اللبس بوجه من الوجوه وقال بعضهم بل قد علم الابيض
والبياض جميعا في حال واحدة ومحال ان يرى احدهما من لا يرى الآخر فاما الذين زعموا
ان اللون هو الذي يرى دون الملون فانهم ابوا المجهول والمعلوم وانكروا انكارا
شديدا وهذا قول النظام وزعم بعضهم ان الشي لا يعلم بعلمين في حال واحدة قالوا وما علم
باضطرار فمحال ان يعرف باختيار وما عرف باختيار فمحال ان يعرف باضطرار وقال
بعضهم قد يجوز ان يعلم الشي بعلمين في حال واحدة وقد يجوز ان يكون العلمان جميعا اضطرارا
وقد يجوز ان يكونا اختيارا قالوا فان كان المعلوم جسما فقد يجوز ان يعلم بعلوم كثيرة
بعضها اضطرارا وبعضها اختيارا وان كان عرضا فلن يعلم الا اختيارا ولكنه
قد يجوز ان يعلم بعلوم كثيرة في حال وهذا قول بشر بن المعتمر وزعم بعضهم انه قد
يعرف العرض باضطرار كما يعرف باختيار وان العلمين معا قد يجوز اجتماعهما في
حال وزعم بعضهم ان القديم لا يعلم بعلم واحد واكثر معلومات كثيرة ولا يجوز افراد
بعضها من بعض وزعم صاحب هذه المقالة انه لا يعرف الله من جهل انه يعرف الاشيا
قبل كونها وان الابصار لا تقع عليه وان التحرك ليس بجائز عليه وانه احدث طعم البطيخ
الحلو هذا قول النظام قال وكل من علم ان الله احدثه فهو يعلم انه ليس بجسم وان الابصار
لا تقع عليه وانه خلق طعم البطيخ ورائحته فمن جهل شيا من ذلك فقد انسلخ من العلم
بان له محدثا وانه مخلوق وانه مربوب وان له ربا وقد يجوز في زعمه ان يعرف الحركة
من جهل انها لا تبقى وان الاعادة عليها لا تجوز وصاحب هذه المقالة قد قاس بعض ما
يقع على من انكر المعلوم والمجهول وانكر بقاء علته وعليهم اكفار المتاولين جميعا
وتجهيلهم وهذا قول اكثر البغداديين وزعم بعض الذين انكروا المعلوم والمجهول انه
قد يعرف الله من لا يعرف انه احدث شيا ومن يعتقد ان الاجسام من فعل غيره وانه يرى
بالابصار وانه في مكان دون مكان قالوا من قبل ان الدليل الذي دل على انه موجود هو الدليل
الذي دل على انه لا يرى بالابصار وانه لا يكون في مكان والوجه الذي من قبله يعلم انه

موجود هو الذي من قبله يعلم ان الحيز لا يقع عليه والوجه الذي من قبله عرف انه
احدث جسما واحدا هو الوجه الذي من قبله يعرف انه احدث جميعها وهذا قول
البغداديين وزعم الاسكافي ان الوجه الذي من قبله يعلم ان الله قادر على العدل
هو الوجه الذي من قبله يعلم انه قادر على الجور وان الدليل الذي دل على ذلك واحد
وزعموا جميعا ان الدليل الذي دل على انه خلق واحدا من القوى وواحدا من الالوان هو
الدليل الذي دل على انه خلق جميعها وانه قد يجوز ان يعلم ان الله تعالى خلق الوان الربيع
من يجهل انه خلق الوان البطيخ والحلوا وزعم كثير منهم انه لا يقدر على فعل الايمان
والكفر المحدث وان الابصار لا تقع الا على محدث ثم زعموا انه قد يجوز ان يعرف الله تعالى
من يعتقد انه لا يقدر على فعل الكفر والايمان وان كان لا يقدر عليهما الا محدث ومحال
ان يعرفه من يعتقد ان الابصار تقع عليه من اجل ان الابصار لا تقع الا على محدث قال ومن
زعم ان الله يقدر ان يتحرك فهو لا يعرفه لانه لا يقدر على التحرك الا محدث وقد يجوز ان
يعرفه من يعتقد انه يقدر على كلام الخلق وما توجد افعالهم وان كان ذلك لا
يقدر عليه الا محدث وكان ابو الحسين الصالحي يزعم ان العلم بان الجسم موجود بصير علما
بانه اذا علم الانسان محدث للجسم لا من اجل معنى حدوث معنى غير العلم والعلم بحدوث
العلم بالمحدث كالرجل لا يكون له اخ ثم يكون له اخ لحدوث اخيه الحدوث معنى فيه
وان العلم بالله واحد والعلم بانه موجود لا كالموجودين والعلم بانه شي لا كالاشيا
عالم لا كالعلماء حي لا كالاحيا قادر لا كالقادرين وان معنى ذلك انه شي لا كالاشيا
وكان يزعم ان الباري لا يعلم بعلمين وانه لا يجوز ان يجهل الباري من علمه من وجه من
الوجوه في حال علمه به ولا جاز ان يكون شيا معلوما مجهولا من وجهين فيكون عالما
او جاهلا وزعم المنكرون للمعلوم والمجهول ان العلم بان الجسم محدث علم بحدثه وكذلك
الجهل بانه محدث جهل بمحدثه وقال من يجوز ان يكون الشي معلوما مجهولا من وجهين
العلم بان الجسم محدث علم به والعلم بانه محدث جهل به وذكر بعض اهل النظر انه قد
يجوز ان يعلم الشي موجودا من جهة من يجهله موجودا من جهة اخرى كالرجل يعلم

[illegible]

الشيء خبراً ويجهله حساً فوافق النظام واما اهل النظر كلهم هذا فمن جوّز المعلوم والمجهول وقال
يجوز ان يعلم الشيء موجوداً من يجهله موجوداً ويعلمه من يجهله محدثاً من وجه آخر فهذا ما لا يجوز
واختلفوا هل يكون علم واحد بمعلومين ام لا فانكر ذلك منكرون واجازه مجيزون
وقال بعض من اجاز علم واحد بمعلومين يجوز ان يكون علم واحد بما لا كل له وهو كعلمنا ان
معلومات الله لا كل لها وهو علم الجملة ذكر اختلاف الناس في النفي والاثبات وفي الامر
هل يكون نهياً على وجه من الوجوه وفي الارادة هل تكون كراهة على وجه من
الوجوه وفي الاخذ هل يكون تركاً اختلف الناس في النفي والاثبات وهل يكون المثبت
منفياً على مقالتين فقال قائلون قد يثبت الشيء على وجه وينفى على وجه وذلك كالجسم يكون
موجوداً ويكون غير متحرك فيثبته الانسان موجوداً وينفيه ان يكون متحركاً فالنفي والاثبات
واقعان عليه واختلف هؤلاء فيما بينهم فمنهم من اجاز ان يكون معلوماً مجهولاً من وجهين
ومنهم من انكر ان يكون معلوماً مجهولاً من وجهين مع اقراره بانه يكون مثبتاً منفياً من وجهين
وقال قائلون محال ان يكون المثبت منفياً والمنفي مثبتاً على وجه من الوجوه لان المثبت هو الكاين
الثابت القائم والمنفي هو الذي ليس بكاين ولا موجود فمحال ان يكون الشيء كائناً لا كائناً في وقت
واحد وزعموا ان اثبات الجسم متحركاً اثبات حركته وكذلك اثباته ساكناً اثبات سكونه
والنفي لان يكون متحركاً نفي لحركته والنفي لان يكون ساكناً نفي لسكونه وكذلك اثبات العالم منا عالماً
والجاهل منا جاهلاً والفاعل فاعلاً والنفي لان يكون فاعلاً على هذا المذهب واختلف هؤلاء فيما بينهم
فمنهم من انكر ان يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين كما انكر ان يكون مجهولاً من وجهين
ثم كما انكر ان يكون مثبتاً منفياً من وجهين ومنهم من اجاز ان يكون مجهولاً معلوماً من وجهين مع
انكاره ان يكون مثبتاً منفياً وهو الجبائي ومن قال بقوله واختلفوا في الامر بان يكون متحركاً والنهي
عن ان يكون متحركاً على مقالتين فقال قائلون الامر للانسان بان يكون متحركاً امر بغيره وهو حركة
ومن هؤلاء من يزعم ان اثباته متحركاً اثبات غيره مع قوله ان الامر له بان يكون متحركاً امر بنفسه
ان تكون متحركة والنهي له عن ان يكون متحركاً نهي عن نفسه ان تكون متحركة لا عن غيره وكذلك
الامر له بان يكون فاعلاً قال لا اقول امر بنفسه واسكت لئلا يتوهم انه امر بنفسه ان تكون موجوداً ولكني

اقول امر بنفسه ان يكون متحركة وقال قائلون لا اقول ان الانسان مأمور بان يكون متحركاً على الحقيقة
ولكن اقول امر بفعل الحقيقة بالحركة وكذلك قوله في السكون وفي سائر ما يتبع الامر به وهذا
قول بعض الحوادث واختلف الناس في الامر بالشيء هل يكون نهياً على وجه من الوجوه
على مقالتين فقال قائلون الامر بالشيء نهي عن تركه وكذلك الارادة لكون الشيء كراهة لكون
تركه وليلا يكون ومنعوا ان يكون العلم بالشيء جهلاً بغيره والقدرة على الشيء عجزاً عن تركه
وقال قائلون الامر بالشيء غير النهي عن تركه وكذلك الارادة للشيء غير الكراهة لتركه فاما
اختلافهم في اخذ الشيء هل يكون تركاً لضده فقد ذكرناه عند اختلافهم في الترك واختلف
المتكلمون في الاعراض هل هي عاجزة جاهلة وموات ام لا على مقالتين فقال قائلون
هي جاهلة بمعنى انها ليست بعالمة وهي عاجزة بمعنى انها ليست بقادرة وهي موات بمعنى
انها ليست بحية حكي ذلك عن الغطوي وابى اكثر اهل الكلام ان يطلقوا ذلك فيها على
وجه من الوجوه واختلف المتكلمون في باب التولد كنحو ذهاب الحجر الحادث عند
دفعة الدافع له وكنحو انحدار الحادث عند طرحه وكنحو الالم الحادث عند الضرب وخروج
الروح الحادث عند الوجبة والالوان الحادثة عند الضربة وما اشبهها من الاسباب والطعوم
الحادثة والروايح وما اشبه ذلك فقال قائلون ما تولد عن فعلنا كنحو الاخر الحادث من
البياض والحمرة من طبع الفالوذج عند جمع النشا والسكر وانضاجه وكنحو الالم الحادثة
والالم الحادث عند الضرب واللذة الحادثة عند اكل الشيء وخروج الروح الحادث عند الوجبة
وخروج النطفة الحادثة عند الحركة وذهاب الحجر عند الدفعة وذهاب السهم عند الارسال
والادراك الحادث اذا فتحنا ابصارنا كل ذلك فعلنا حادث عن الاسباب الواقعة منا وكذلك
انكسار اليد والرجل الحادث عند السقوط فعل للذي سببه وكذلك صحة اليد والرجل عند
السقوط فعلي وكذلك زمانة الرجل اذا كسرها الانسان اوهاها حتى تزمن وكذلك ادراك
جميع الحواس فعل الانسان وزعم قائل هذا القول انه اذا ضرب الانسان غيره فعلم بضربه فالعلم فعل
الضارب وانه قد يفعل في غيره العلم واذا فتح بصر غيره بيده فادرك فالادراك يزعم فعل فاتح
البصر وكذلك اذا اعمى الانسان غيره فالعمى فعله في غيره وزعم هذا القائل ان الانسان يفعل في غيره

لسبب حدثه في نفسه ويفعل في نفسه افعالا متولدة وافعالا غير متولدة وزعم قايل هذا القول
ان الناس يفعلون لون الناطف وبياضه وحلاوة الفالوذج وطعمه والالم واللذة والصحة
والزمانة والشهوة وهذا قول بشر بن المعتمر رئيس البغداديين من المعتزلة وقال ابو الهذيل ومن
ذهب مذهبه ان كل ما تولد عن فعله مما يعلم فهو فعله وذلك كالالم الحادث عن الضرب
وذهاب الحجر عند دفعه له وكذلك الفعل الحادث عند زجة الزاج به من يده ونحو ذلك عند
رمية الرامي صعدا او كالصوت الحادث عند اصطكاك الشيئين وخروج الروح
ان كانت الروح جسما او بطلانها ان كانت عرضا فذلك كله فعله وزعم ان الله قد
فعل في نفسه وفي غيره بسبب حدثه في نفسه فاما اللذة والالوان والطعوم والارايح
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والادراك
والعلم الحادث في غيره عند فعله فذلك اجمع عنده فعل الله تعالى وكان بشر بن
المعتمر يجعل ذلك اجمع فعلا للانسان اذا كان سببه منه وكان ابو الهذيل يزعم
ان ذلك اجمع لا يتولد عن فعله ولا يعلم كيفيته وانما فعله في نفسه الحركة والسكون
والارادة والعلم وما يعرف كيفيته وما يتولد عن الحركة والسكون في نفسه او
غيره وما يتولد عن ضربه والاصطكاك الذي يفعله بين الشيئين وكان يزعم ان
الانسان يفعل في غيره الافعال بالاسباب التي يحدثها في نفسه وان انسانا لو رمى انسانا
بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم الى المرمى ثم وصل السهم الى المرمى فالمه وقتله
انه فعل ذلك الالم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي احدثه وهو حي وكذلك
لو علم كتابا يفعل في غيره وهو معدوم بالسبب كان منه وهو حي وليس يجوز عنده
ولا عند بشر بن المعتمر ان يفعل الانسان قوة ولا حياة ولا جسما وقال ابرهيم النظام
لا فعل للانسان الا الحركة وانه لا يفعل الحركة الا في نفسه وان الصلوة والصوم والارادات
والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب وكلام الانسان وسكوته وساير
افعاله حركات وكذلك سكون الانسان في المكان انما معناه انه كاين فيه وقتين
اعني كون فيه وقتين وكان يزعم ان الالوان والطعوم والارايح والحرارات والبرودات

والاصوات والالام اجسام لطيفة ولا يجوز ان يفعل الانسان الاجسام واللذة لا انها ليست
من فعل الانسان عنده وكان يقول ان ما حدث في غير حيز الانسان فهو فعل الله تعالى
بايجاب الخلقة خلقه الشي كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية
الرامي به وتصاعده عند زجة الزاج به صعدا وكذلك الادراك من فعل الله تعالى
بايجاب الخلقة ومعنى ذلك ان الله طبع الحجر طبعا اذا دفعه دافع ان يذهب وكذلك
ساير الاشيا المتولدة وكان يقول فيما حكي عنه ان الله خلق الاجسام ضربة واحدة
وان الجسم في كل وقت يخلق وكان يزعم ان الانسان هو الروح وانه يفعل في نفسه
واختلف عنه هل يفعل في ظرفه وهيكله فالحكاية الصحيحة عنه انه يفعل
في ظرفه ومن الناس من يحكي عنه انه لا يفعل في هيكله وظرفه وقال غيره من
المتكلمين ان الارادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام
والسكون غير الحركات والسكون وهو ابو الهذيل وقال معمر الانسان لا يفعل في
نفسه حركة ولا سكونا وانه يفعل في نفسه الارادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل
وانه لا يفعل في غيره شيئا وانه جزء لا يتجزأ ومعنى لا ينقسم وانه في هذا البدن على التدبير له
لا على المماسة والحلول وزعم ان المتولدات وما يحدث في الاجسام من حركة وسكون
ولون وطعم ورايحة وبرودة وحرارة ورطوبة ويبوسة فهو فعل الجسم الذي حل فيه بطبعه
وان الاموات تفعل الاعراض التي حلت فيه بطبيعة وان الحيوة فعل الحي وكذلك القدرة
فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت وزعم ان الله تعالى لا يفعل عرضا ولا يوصف بالقدرة على
عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر وان السمع فعل السميع وكذلك البصر
فعل البصير وكذلك الادراك فعل المدرك وكذلك الحس فعل الحساس وكذلك القران
فعل الشي الذي يسمع منه ان كان ملكا او شجرا او حجرا وانه لا كلام لله تعالى في الحقيقة
تعالى ربنا عن قوله علوا كبيرا وزعم ان الله تعالى انما يفعل التلوين والاحيا والاماتة وليس تلك
اعراض لان الباري تعالى اذا لون الجسم فلا يخلو ان يكون من شانه ان يتلون ام لا فان كان
من شانه ان يتلون فيجب انه يكون اللون بطبيعته ما يكون تبعا لغيره كما الاجر ان يكون كسبه

الشيء خلقاً لغيره وان لم يكن طبع الجسم ان يتلون جاز ان يلونه الباري فلا يتلون وقال صالح
قبة ان الانسان لا يفعل الا في نفسه وان ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الدفعة والحرقة
للحطب عند مجامعة النار والالم عند الضربة فكل ذلك فالله المحدث له وجايز ان يجامع الحي الثقل
العظيم الطوال الاعوام فلا يخلق الله تعالى فيه هبوطاً ويخلق سكوناً وجايز ان تجامع النار
والحطب اوقاتاً كثيرة ولا يخلق الله احتراقاً وان توضع الجبال على الانسان فلا يجد
ثقلها وان يخلق سكون الحجر الصغير عند دفع اهل الارض جميعاً واعتمادهم عليه وجايز
ان يحرق الله تعالى انساناً بالنار ولا الم بل يخلق فيه اللذة وجايز ان يضع الله تعالى الادراك
مع العمى والعلم مع الموت وكان يجوز ان يرفع الله تعالى ثقل السموات والارضين حتى تكون
فلكاً اجمع اخف من ريشة ولم ينقص ذلك من اجزاء الشيء وبلغني انه قيل له فما تنكر ان يكون في
هذا الوقت بمكة جالساً في قبة قد ضربت عليك وانت لا تعلم ذلك لان الله تعالى لم يخلق فيك
العلم به هذا وانت محتج بتلبثتم غير ماوى فقال لا انكر فلقب نفسه وبلغني انه قيل له
في امر الرؤيا اذا كان بالبصرة فرأى كانه بالصين انه قال يكون في الصين اذا رأيت
انك في الصين فقيل له فلو ربطت رجلك برجل انسان بالعراق فرايت كانك في الصين فاين تكون
في الصين وان كانت رجلي مربوطة برجل الانسان الذي بالعراق وقال ثمامة لا
فعل للانسان الا الارادة وان ما سواها حدث لا محدث له كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة
وما اشبه ذلك وزعم ان ذلك يضاف الى الانسان على المجاز وقال الجاحظ ما بعد الارادة
فهو للانسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الارادة وقال
ضرار وحفص الفرد ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى ارادوا فهو فعلهم
وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع منه متى ارادوا فليس بفعلهم ولا وجب لسبب هو
فعلهم وكان ضرار بن عمرو يزعم ان الانسان يفعل في غير حيزه وان ما يتولد من فعله في
غير حيزه من حركة او سكون فهو كسب له خلق الله تعالى وكان اهل الاثبات غير ضرار
يقولون لا فعل للانسان في غيره ويحيلون ذلك واختلفت المعتزلة هل المقتول ميت
ام لا فقال قايلون كل مقتول ميت وكل نفس ذائقة الموت وقال قايلون المقتول ليس بميت

واختلفوا في القتل اين يحل فقال قايلون يحل في القاتل وقال قايلون يحل في المقتول واختلفت
المعتزلة في المتولد ما هو فقال بعضهم هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري
وقال بعضهم هو الفعل الذي وجب بسبب يخرج من ان يمكنني تركه وقد افعله في
نفسي وافعله في غيري وقال بعضهم هو الفعل الثاني الذي يلي مرادي مثل الالم الذي
يلي الضربة ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة وقال الاسكافي كل فعل يتهيأ وقوعه
على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج
كل جزء منه الى تجديد عزم وقصد اليه وارادة له فهو خارج من حد المتولد داخل
في حد المباشر واختلفوا في الشيء المتحرك اذا حركه واحد الله فاعلها الا معمر
فانه يزعم ان الشيء المتحرك يفعله بنفسه وقال من اثبت التولد قولين قال بعضهم فيه
حركة فعلها اثنان فهي حركة واحدة لفاعلين غيرين وقال بعضهم هي حركتان
فعلان للمحرك غير الشيء المتحرك واختلفوا هل يجوز ان يترك المتولد اذا ترك سببه
ام لا فقال قايلون انما يترك السبب فاما المسبب فمحال ان يكون التارك لسببه تاركاً
له وهذا قول عباد والجبائي وقال قايلون قد يترك المسبب تركاً للسبب واختلف
مثبتوا التولد هل يجوز ان يفعل الانسان في غيره علماً ام لا فقال قايلون لا يجوز ان يفعل
الانسان في غيره علماً ولا يجوز ان يفعل في نفسه ادراكاً ولا في غيره وهذا قول الهذيل
والجبائي وقال قايلون قد يجوز ان يفعل الانسان في غيره علماً وذلك اني اذا ضربت
عبدي فعلمي باني قد ضربته علم بالالم فعلمه بالالم فعلي كما ان الالم فعلي واختلفوا هل
يفعل الانسان الشيء من غير ان يماسه او يماس ما ماسه على مقالتين فقال قايلون لا يجوز
ان يفعل الانسان في غيره الا بان يماسه او يماس ما ماسه وقال قايلون قد يجوز ان يفعل
الانسان فعلاً متولداً في جسم من الاجسام من غير ان يماسه ولا يماس ما ماسه كنحو الانسان
الذي يجمع على التل العالي بصره فيكون ادراكه فعلاً للناظر واختلفوا في المتولد اذا بعد
من السبب هل يكون هو المسبب اولاً كالانسان يرمي بنفسه في بئر او يضرب بها غيره او يطرح
نفسه على حجر فتنصدع او يعرض سهماً فيرمي به غيره فيقع في حجر فيه فقال كثير

من المسن المتولد احراق فعل من يحيى بنفسه في النار والفتيل من وضع على الحديد
المضروب به واقل المراد من ضرب السهم بالطفل وغير بعض هؤلاء عن دخول السهم في جسد
الانسان فقال اما حركة السهم في نفسه ففعل الرامي واما الشق الحادث في البدن
ففعل من اعترض به السهم الا ان يكون المعترض للسهم بالطفل ازال السهم عن جهته
التي كان يذهب فيها في موضعه فذلك فعله وان لم يكن منه الا نصب الصبي في طريق
السهم فعل الرامي قال فان نفذ السهم الصبي فاصاب شيئا اخر كان الشيء الاخر
فعلا كفعله في الصبي الذي اعترض السهم به من غير قصد الرامي وحكمه حكم
واحد وان كان السهم نفذ واصاب شيئا قد كان في ذلك المكان قبل ارسال
السهم فذلك فعل الرامي وهذا قول الاسكافي وقال قايلون ذلك فعل الرامي بالسهم
والمضرم للنار والناصب للحديد وافرط بعض هؤلاء في القول حتى زعموا ان انسانا
لو هجم عليه انسان وهو فاتح البصر فادركه ان الادراك فعل للهاجم عليه
دون الفاتح لبصره وقال قايلون دخول السهم في جسد المعترض له فعل الرامي
فاما الاحراق فهو فعل من يحيى نفسه في النار والفتيل من يحيى بنفسه على
الحديد المضروب به واختلف مثبتوا التولد من المعتزلة في الاسباب التي تكون
عنها المسببات هل هي متقدمة لها او موجودة مع وجودها فقال قايلون السبب
مع المسبب لا يجوز ان يتقدمه وقال قايلون السبب الذي يتولد عنه المسبب لا يكون الا قبله
وقال قايلون من الاسباب ما يكون مع مسبباتها المتولدة عنها ومنها ما يتقدم
المسببات بوقت فاما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبب اكثر
من وقت واحد واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب ام لا على
مقالتين فقال اكثر المعتزلة المثبتين للتولد الاسباب موجبة لمسبباتها
وقال الجبائي السبب لا يجوز ان يكون موجبا للمسبب وليس الموجب للشيء الا من
فعله واوجده واختلفوا في التوجه وما يتولد من الفعل اذا حدث سببه
ولما يقع المتولد فاوجبه قوم ونفاه اخرون واختلفوا في توليد الحركة السكون

بلغ مقابلة

والطاعة للمعصية فنفى ذلك قوم وان تولد الحركة سكونا والسكون حركة
قالوا في المعصية انها تولد ما ليس بطاعة ولا معصية ولا تولد الطاعة هذا قول الاسكافي وحكي عن
بشر بن المعتمر انه جوز ان تولد الحركة سكونا والسكون حركة والحركة حركة والسكون
سكونا وقال الجبائي لا يجوز ان تولد السكون شيئا والحركة تولد حركة وتولد سكونا وزعم ان
في الحجر اذا وقف في الجو حركات خفية تولد الجر اذا بعد ذلك وان في القوس المتوتر حركات خفية
تولد قطع الوتر اذا انقطع وفي الحائط حركات خفية تولد عنها وقوعه واختلفوا في الافعال
كلها سوى الارادات هل يجوز ان تقع متولدة واجمعوا ان الارادات لا تقع متولدة واختلفوا
فيما بعدها فقال قوم قد يجوز ان يكون متولدة وقال قوم المتولد منها ما حل في غير الفاعل
وما فعل في نفسه فليس بمتولد وقال قوم ان المتولد هو ما جاز ان يقع على طريق السهو والخطاء
وما سوى ذلك فليس بمتولد وقال قوم قد يحدث في الانسان افعال غير الارادة متولدة وافعال غير
متولدة واختلفوا في القديم هل يجوز ان يقع منه الفعل متولدا عن سبب على مقالتين فقال
قايلون لا يقع الفعل من القديم على طريق التولد ولا يقع منه على سبب ولا يقع منه الا على طريق
الاختراع وقال قايلون قد يفعل القديم على طريق التولد فاما الاجسام فلا تقع منه متولدة
واختلفوا في الشيء المولد للفعل ما هو على مقالتين فقال قايلون المولد للفعل المتولد هو الفاعل
للسبب وقال قايلون المولد للفعل المتولد هو السبب دون الفاعل واختلفوا في القدرة على
الفعل المتولد فقال اكثر اهل النظر هو مقدور عليه ما لم يقع سببه فاذا وقع سببه خرج
من ان يكون مقدورا وقال قايلون هو مقدور مع وجود سببه واختلفت المعتزلة في الارادة
هل تكون موجبة لمرادها ام لا فقال ابو الهذيل وابرهيم النظام ومعمر وجعفر بن حرب
والاسكافي والادمي والشحام وعيسى الصوفي الارادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل
موجبة لمرادها وزعم الاسكافي انه قد يكون ارادة غير موجبة فاذا لم توجب وقع مرادها
في الثالث وقال بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو الفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر ومحمد
ابن عبد الوهاب الجبائي الارادة لا تكون موجبة واجاز اكثر الذين قالوا بالارادة الموجبة ان
يمنع الانسان من مرادها وحكي عن الحسين بن محمد النجار ان قوما ممن قالوا بالارادة الموجبة قالوا

انه يجوز ان ينعقد الكف منه ولكن لا يكون الا عن معاينة فاذا اراد ان يفعل الانسان في اقرب
الاوقات اليه لم يجز ان يوقع في ... لانه لا يوقت الا بالمعاينة وليس يجوز ان يريد في حال المعاينة
ان يفعل في الثاني لان حال المعاينة لا حاجة فيها الى تجدد الارادة ان يفعل في الثاني قال ولم
يجيزوا في الجوارح في الثاني اذا حدثت الارادة في الحال الاول واختلفت المعتزلة في الانسان
في حال الارادة الموجبة هل يقدر على خلاف المراد ام لا على خمسة اقاويل فقال بعضهم انه قد
يقدر على خلاف المراد وشبهوا ذلك بالفعل المعلوم من العبد انه يكون وهو يقدر على خلافه
ولا يكون الا المعلوم لانه لا يختار غيره ليس في حال اذا اراد الانسان ان يتحرك في الثاني
ان يسكن في الثاني ولو كان في الثاني لم يكن بارادة متقدمة فمثلوا بالمعلوم انه لو
كان ما علم انه يكون ما لا يكون لم يكن العلم سابقا بانه يكون ولكن العلم سابقا بانه لا
يكون وقال بعضهم ان المريد اذا اراد ان يتحرك في اقرب الاوقات اليه فهو قادر على
الحركة وعلى السكون ولو سكن في الثاني كان يسكن بغير ارادة وقال بعضهم
ان الانسان اذا احدث الارادة لان يتحرك في اقرب الاوقات اليه جاز ان يجيء الوقت
الثاني فيكون ساكنا فيه ولا يكون ذلك السكون فعلا مكتسبا ولا تركا للحركة
التي تقدمت ارادتها ولكن يكون تركا للحركة التي تقدمت في الوقت الثالث ويجعلون
السكون يكون في الثاني سكون بنية كالاحراق الذي يكون من بنية النار وزعم هؤلاء
ان الافعال التي تكون للبنية ليست خلقا لله تعالى وهذا قول معمر وقال بعضهم اذا حدثت
الارادة الموجبة الا في قليل الفعل وهو زعموا اقل من الجزء من كلمة وذلك انهم قالوا
ان الكلمة الواحدة تكون بارادات كثيرة والخطوة الواحدة تكون بارادات كثيرة
وذلك ان الانسان يريد ارادة اجتماع ان يزول الى موضع فيما تحت جزء من الذهاب ثم يدع
الارادة فينقطع فان ادام الذهاب ادام المراد وقالوا انما نجيب قول القايل يقدر على خلاف
المراد اذا كان مرجا لعلة ولكنه يقدر على المراد ان فيه قدرة في حال الارادة لها يكون
المراد وقال بعضهم محال قول القايل يقدر عليه او على خلافه لانا فيه بمنزلة رجل ارسل
نفسه من شاهق في الهواء فلا يقال انه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه وان كانت فيه

90

قدرة فهي لغير هذا الفعل الذي اوجبه او جبت باجابه نفسه في ... الموجبة له واجمعت المعتزلة
الا الجبائي ان الانسان يريد ان يفعل ويفعل في الحال ان يفعل مع الارادة ان يفعل لا يكون مع مراده
ولا يكون الا متقدما للمراد وزعم الجبائي ان الانسان انما يفعل الفعل في حال كونه وان
القصد يكون مع الفعل لا قبله والفعل وان الانسان لا يوصف انه في الحقيقة مريد ان يفعل وزعم
ان ارادة الباري مع مراده وقال ابو الهذيل ارادة الباري مع مراده وقال انه لا يكون
ارادة الانسان يكون الفعل مع الفعل واختلف الذين انكروا الارادة الموجبة في الارادة
للفعل هل تكون مع المراد ام لا على مقالتين فمنهم من زعم ان الارادة وان كانت غير موجبة
فلا تكون الا قبل المراد وزعم الجبائي ان الارادة التي هي قصد للفعل مع الفعل لا قبله واختلفت
المعتزلة في الارادة التي هي قصد الفعل هل تكون قبل الفعل ام مع الفعل فمنهم من انكر وزعم
انها قبل الفعل كما ان الارادة لان يفعل الفعل قبله وقال الاسكافي قد يجوز ان تكون مع
الفعل واختلفت المعتزلة في ارادة العباد هل لها ارادة على مقالتين فقال بعضهم لا يجوز
ان تكون للارادة ارادة لانها لو كانت لها ارادة ... واجاز الجبائي ان يريد الانسان ارادته في بعض
ما كان يريد ويعنيه من المناظرة واختلفوا هل يدعو النفس الى الارادة ويدعوا اليها الخاطر
على مقالتين فاجاز ذلك قوم وابى ذلك آخرون واختلفوا في الارادة هل هي مختارة ام اختيار ليست
بمختارة على مقالتين فقال قوم هي مختارة كما انها اختيار ولم يجيزوا ان تكون مريدة
كما انها مختارة وقال قائلون هي اختيار وليست بمختارة واختلفوا في افعال الله تعالى
هل كلها مختارة ام لا على اربعة اقاويل فقال قائلون منها ما هو اختيار ومنها ما
هو مختار وقال بعضهم كلها مختارة لا باختيار بل هي اختيار كما كانت مرادة لا بارادة
غيرها وهذا قول البغداذيين وقال قائلون ما كان من افعال الله تركا للاعراض فهو
مختار وما لا ترك له كالاجسام فهو اختيار ليس بمختار وقال قائلون ليس كل افعال العباد
مختارة بل منها ما لا يقال مختار وجميع افعال الله اختيار واختلفوا في الاختيار فقال
قوم الاثبات هو الاختيار والارادة والمراد لا يكون الا بالاختيار وقال قوم الاختيار هو الارادة
والاختيار قد يكون ارادة وقد يكون مرادا واختلفت المعتزلة في النفل والخطر هل هما الشيء او غيره

وقال قائلون الثقل هو الثقيل وكذلك الخفة هو الخفيف وانما يكون الشيء اثقل بزيادة الاجزاء
وهذا قول جمهور المعتزلة وهو قول الجبائي وقال قائلون منهم الصالحي الثقل غير الثقيل
والخفة غير الخفيف واختلف هؤلاء فيما بينهم هل يجوز ان يرفع الله ثقل السموات والارضين
حتى يكون اخف من الريشة على مقالتين فجوز ذلك بعضهم وانكره بعضهم وقال ضرار بن
عمرو ثقل الشيء بعضه وخفته بعضه واختلفوا في ظل الشيء هل هو الشيء ام غيره
على مقالتين فقال قائلون ظل الشيء غيره وكان الجبائي يزعم ان الظل ليس بمعنى ولا
معنى الظل الا ان الشيء يستر ان الظل معنى واختلفوا في القتل ما هو فقال قائلون القتل
هو الحركة التي تكون من الضارب نحو الوجبة والرمية وما اشبه ذلك التي يكون بعدها
خروج الروح وانها لا تسمى قتلاً اذا لم تخرج الروح فاذا خرجت الروح سميت قتلاً قالوا وهذا
كالحالف يحلف فيقول ان قتلت زيداً فامرأتي طالق فاذا قتله بعد ما كان قوله الاول طلاقاً
وزعموا ان الانقتال حال في المقتول وان الذكاة والذبح والانذباح والشجة والانشجاج على مثل قوله
القتل والانقتال وان الشجة في الشاج وكذلك الذبح في الذابح والانذباح في المذبوح والانشجاج
في المشجوج والقائل بهذا ابرهيم النظام وقال قائلون الحركة التي يخرج بعدها الروح
قتل لانه يعلم ان الروح بعدها تخرج وهي قتل في الحقيقة ولكن لا يعلم انه قتل حتى تخرج وابى هذا
القول اصحاب القول الاول وزعم الفريقان ان القتل قائم بالقاتل وان المقتول مقتول
بقتل في غيره وقال قائلون من المعتزلة القتل هو خروج الروح عن سبب من الاسباب
وخروج الروح لا عن سبب من الاسباب موت وليس بقتل وزعم هؤلاء ان القتل حال
في المقتول لا في القاتل وقال قائلون القتل ابطال البنية وهو فعل لا يكون الحيوة
الجسم اذا وجد نحو قطع الراس وفلق الحنجرة وكل فعل لا يكون الانسان حياً مع وجوده
وهو حال في المقتول وقال ابن الراوندي فاعل القتل قاتل في حال فعله والمقتول مقتول
في حال وقع القتل به عند من عرف ان القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح
قال وليس يكون الانسان قاتلاً على الحقيقة الا من خرج روحه مع ضربته لانه يعلم حينئذ انه هو
الذي استعمله للخروج بضربته وان الروح لم يخرج بهوى نفسه دون اضطرار القاتل

بالسيف ويكرهه ولا يعرف شيئاً حدث فيه من خروجه الا القدر [illegible] على الظاهر
وعلى ما جرت العادة في احكام الافعال والفاعلين في الامتنان [illegible] زوجته فليس
الضارب قاتلاً له الا بان عرض روحه للخروج وسلط عليه ما اخرجه ويعمره
فان قال لنا قائل فمن القاتل له في الحقيقة قلنا انه ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في
الحقيقة وليس يضاف قتله الا الى الضارب ولكن الضد الذي دخل عليه هو الذي منعه
من الحس وغيره واخرج روحه عن جسده قال ولو قال قائل الضد قتله كما يقال السم
لجاز ذلك له وزعم ان الله تعالى حضر اخراج الروح غيره فانه سماه موتاً قال ومما يجاب
فيه ايضاً قاتل على الحقيقة ووصف ابن الراوندي القتل فزعم انه ينفصل من آلة
الضارب الى جسد المضروب ضد الروح ولولا موضع ذلك الضد لم يعمل تلك الآلة فاذا حلت
عليه جاهدته فاجهضها فان غلب الروح الضد فلا قتل وان غلب الضد عم وجاءت
تلك الحال التي يعرف عندها ان الانسان مقتول عند اهل التولد وعندنا قال ابن الراوندي
وقد زعم اصحاب التولد انه حدث عند الضرب حادث في بدنه شيء هو الالم والقتل قال وذلك
الحادث في قولهم متولد وعندنا الاعمال الضد وعمال الروح فانهما يحدثان منهما طباعاً واختلفوا
واختلف هؤلاء في الحيوة على مقالتين فمنهم من جعل الحيوة عرضاً والموت عرضاً ومنهم
من زعم ان القتل عرض يحل في القاتل والحيوة جسم لطيف يحل في جسد المقتول وانما
يضاد الحيوة الموت الذي هو جسم منعها من الحس الذي هو خاصتها فبهذا سمي
موتاً وهو موت وميت كما انها حياة وحي وزعم ان الاماتة التي هي ادخال الله تعالى الجسم
المضاد لها عليها يكون بحسها قائماً كما ان القتل الذي هو ادخال ذلك الجسم ايضاً عليها
يكون بحسها قائماً واختلفوا في كلام الانسان هل هو صوت او ليس بصوت وهل
الصوت جسم او عرض فقال قائلون كلام الانسان صوت وهو عرض وقد يكون باللسان
مسموعاً وفي القراطيس مكتوباً وفي القلوب محفوظاً فهو حال في هذه الاماكن بالكتابة
والحفظ والتلاوة وقال قائلون كلام الانسان ليس بصوت وهو عرض وكذلك الصوت
عرض ولا يوجد الا باللسان وقال قائلون الصوت جسم لطيف وكلام الانسان هو تقطيع

[illegible]

الصوت وهو عرض وهذا قول النظام وقال قائلون هو معنى قائم بالنفس لا يحل في اللسان وهو
عرض وهو غير [illegible] واختلفوا في الكلام هل يوصف بانه مؤتلف ام لا على مقالتين
فقال قائلون لا يوصف بذلك لانه ليس بمؤتلف في الحقيقة وقال قائلون يوصف ومن قال هذا كلام
مؤتلف فانما يقوله اتساعا واختلفوا في الصوت كيف يسمع وهل يجوز عليه الانتقال ام لا
فقال قائلون الصوت ينتقل من الجوف يصك الاسماع ويولجها ولا يسمع الا باتصال السمع او
مداخلته اياه وهذا قول النظام وقال قائلون لا يجوز عليه الانتقال بل يسمع في مكانه الذي
حل فيه يسمعه الف انسان واكثر وقال قائلون لا يسمع الصوت اذا كان مكانه نائيا
عن سمع الانسان وانما يسمع الانسان ما يوجد بحضرة سمعه وقال هؤلاء في الصدى ان الانسان اذا
فتح فاه وقطع الصياح فلاقى الجو حدث الصوت في المكان الذي حل عليه على طريق
التولد وابى ذلك آخرون وقالوا الصوت موجود فيظهر ولا يحدث وقال قائلون ان
الصوت لا يسمع وكذلك الكلام وانما يسمع مصوتا والجسم متكلما واختلفوا في الصوت
هل يبقى ام لا على مقالتين فقال قوم انه يبقى وقال قائلون ان الصوت لا يبقى ومنهم من
قال من الصوت ما لا يبقى ومنه ما يبقى واختلفوا هل يكون صوتا واحدا في مكانين فانكر
ذلك منكرون واجازه مجيزون واختلفوا في الصوت هل هو جسم فقال النظام
هو جسم وقال غيره هو عرض وقال قائلون ليس بجسم ولا عرض وانكر قوم ان
الصوت وقالوا لا صوت في الدنيا وليس الا المصوت واختلفوا هل يكون صوت لا مصوت
على مقالتين فمنهم من قال لا يكون صوت الا بمصوت ومنهم من اجاز صوتا لا مصوت له
واختلفت المعتزلة اذا قال جماعة ما زيد وتكلم احدهم بالميم والآخر بالالف والآخر بالزاي
والآخر بالدال على مقالتين فقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي كل حرف من هذه كلمة
يتكلم بها صاحبها وخبر يخبر به صاحبه فهو اخبار وكلمات وقال الحسن بن علي
الشطوي المعروف بنوفه ليس كل حرف من هذا كلمة وليس الجميع كلاما ولا خبرا ولا اخبارا
واختلفت المعتزلة في الخواطر فقال ابرهيم النظام لا بد من خاطرين احدهما يامر بالاقدام
والآخر يامر بالكف ليصح الاختيار وحكى عنه ابن الراوندي انه كان يقول ان خاطر المعصية

من الله الا انه وضعه للعبد لا يعصي وحكي عنه انه كان يقول الخاطران جسمان
واظنه غلط في الحكاية الاخيرة عنه وقال بشر بن المعتمر قد يستغني المختار في
فعله وفيما يختاره عن الخاطرين واحتج في ذلك بان آدم لما خلقه الله وانه لم
يتقدم شيطان يخطر وقال قوم ان الافعال التي من شأن النفس ان تفعلها وتجمعها
وتميل اليها وتحبها ليس تحتاج الى خاطر يدعوها اليها واما الافعال التي تكرهها
وتنفر منها فان الله تعالى اذا امر بها احدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها
ونفارها منها وان دعاه الشيطان الى خلاف ميل اليه وحبه زاده من الدواعي والترغيب
ما يوازن به داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة وان اراد الله تعالى ان يقع من النفس فعل ما
تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفيق بقدر ما غيرها
من الكراهة لذلك منه فتميل النفس الى ما دعت اليه وترغب فيه طباعا وذكر ابن
الراوندي ان هذا القول قوله وقال ابو الهذيل وسائر المعتزلة الخاطر الداعي الى الطاعة
من الله وخاطر المعصية من الشيطان واثبتوا الخواطر اعراضا الا ان ابا الهذيل قال يلزم
الحجة المتفكر من غير خاطر وابرهيم وجعفر يقولان لا بد من خاطر وانكر منكرون
الخواطر وقالوا لا خاطر واختلف الناس في العلم والنبأ الذي على حملة الدين اذا خطر
ببالهم التنبيه على مقالتين فقال قائلون عليهم ان يتفكروا في ذلك ويسعوا في ذلك بجهد
وقال قوم ليس ذلك بواجب وعليهم ان يتفكروا وانما ان يعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئا
ولكن عليهم ان يعتقدوا ان كان ناقضا للجملة التي هم عليها فهو باطل القول في
الطاعة لا يراد بها الله اختلفت المعتزلة في ذلك فزعم زاعمون منهم انه لا يجوز ان يطيع
الله من لم يرده بطاعة ولم يتقرب الى الله بها وانكر ان يكون في الدهرية طاعة لله او معرفة
امره والقدرية يعنون من خالفهم بالقدر واهل الحق يسمونهم قدرية ويسمون انفسهم مجبرة وهم
اولى بان يكونوا قدرية من اهل الاثبات وقال قائلون منهم ممن انكر القول بطاعة لا يراد
بها الله تعالى ليس في المشبهة معرفة بالله ولا يكونون مطيعين له ولكن في القدرية معرفة
بالله اذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة الله وقال قائلون ممن انكر القول بطاعة

[illegible]

لا يريد الله بها الا الجاهل بالله كلها جهل بالله وليس احد من الجهال بالله مطيعًا
وهذا قول عباد وقال ... ان الله ينعم الارواح ويؤلمها فاما الاجساد التي في
قبورهم فلا يصل ذلك اليها واختلفوا هل يجوز ان يخلق العالم في مكان
او يوجد في مكان على مقالتين فقال قائلون كان جايزا ان يخلق الله العالم في مكان
ويوجد في مكان ويوجده في شيء واحال ذلك محيلون وقالوا يجوز وجود
العالم في مكان وخلقه في شيء واختلفوا هل يجوز ان يتحرك الجسم الموات
اذا كان ساكنا من غير دافع فاجاز ذلك مجيزون منهم ان يكون الباري حركه من
غير دافع وانكر ذلك منكرون وقالوا لا يجوز ان يتحرك الا ان يدفعه دافع وهذا قول اصحاب
الطبايع واختلفوا هل الخروج منه هو الخروج بسرعة ام لا فقال قائلون اذا اعتقد الانسان
على سكون وحركة فان هذا مع ذلك الحركة سكونا منه فهو حركة منه
وان فعل معها سكونا يسيرا فهي حركة يسيرة وهو قول ابي الهذيل وقال قائلون
الحركة يسيرة غير الحركة عنه واختلفوا هل يكون حركة اخف من حركة
فاجاز ذلك مجيزون ومنعه اخرون واختلفوا في افعال القلوب من الارادات
والكراهات والعلوم والنظر والفكر وما اشبه ذلك هل هي حركات ام لا فقال
قائلون كلها حركات وقال قائلون هي سكون كلها وقال قائلون ليست بحركات
ولا سكون واختلفوا هل يجوز ان يخلق العلم بالالوان في قلب الاعمى ام لا فاجاز
ذلك مجيزون وانكره اخرون واختلفوا في كلام العباد هل يبقى ام لا على مقالتين
فقال قائلون كلام العباد لا يبقى وقال قائلون ان الكلام قد يبقى وهذا قول ابي الهذيل
وغيره واختلفوا هل يفعل الكلام بغير اللسان فاجاز ذلك مجيزون وانكره
منكرون واختلفوا في الهواء هل هو معنى فقال قائلون ليس بجسم وقال قائلون هو
جسم رقيق واختلفوا هل يجوز رفعه من بين الاجسام حتى لا يكون فاجاز ذلك
مجيزون وانكره اخرون وقال الاوائل نقع بين الحايطين من الهوى لا تنقلب الحيطان
ولا تضعف واختلفوا فيمن طلب وراء العالم في مقالتين فقال قائلون هناك هواء فهذا الهواء

مكانا ليس لان المتحرك لا يتحرك الا في شيء وقال قائلون هو عدمه ونحو ذلك لا في شيء واختلف
الناس في الرؤيا على ستة اقاويل فزعم النظام [illegible] فيما حكى عنه
زرقان ان الرؤيا خواطر مثل ما يخطر للبصر وما اشبه ذلك فمثلها دون رايتها
وقال معمر الرؤيا من فعل الطبايع وليس من قبل الله وقالت السوفسطائية سبيل ما
يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته وكل ذلك على التخيل والحسبان
وقال صالح قبة ومن قال بقوله الرؤيا حق وما يراه النائم في نومه صحيح كما ان ما
يراه اليقظان في يقظته صحيح فاذا راى الانسان في المنام كانه بافريقية وهو
ببغداد فقد اخترعه الله بافريقية في تلك الوقت وقال بعض المعتزلة الرؤيا على ثلاثة
انحاء منها ما هو من قبل الله تعالى كنحو ما يحذر الله تعالى الانسان في منامه من الشر
ويرغبه في الخير ونحو منها من قبل الانسان ونحو منها من قبل حديث النفس
والفكر بفكر الانسان في منامه فاذا انتبه فكر فيه فكانه شيء قد رآه وقال اهل
الحديث الرؤيا الصادقة صحيحة ويكون من الرؤيا ما هو اضغاث واختلف
الناس في الذي نراه في المرآة فقال قائلون ما يرى في المرآة انما هو انسان مثله اخترعه
الله وهذا قول صالح وقال ابو الحسين الصالحي لا يرى لونه وان الشعاع ينفصل من
وجه الانسان وله لون فيكون للانسان فيرى الانسان لون الشعاع المتصل من وجهه اذا
اتصل بالمرآة ولونه كلون وجهه وقالت السوفسطائية على اصل قولهم انما هو الحسبان
وقال قائلون الانسان انما يرى وجهه بانعكاس الشعاع عليه من جهة المرآة
وقال قائلون الذي يراه في المرآة هو ظل الوجه وقال ضرار بن عمرو ان الانسان يرى
مثاله ومثال غيره واختلف الناس في الجن هل يدخلون في الناس على مقالتين فقال
قائلون محال ان يدخل الجن في الناس لان اجسام الجن اجسام رقيقة فليس بمستنكر ان يدخلوا
في جوف الانسان من خروقه كما يدخل الماء والطعام في بطن الانسان وهو اكثف جسما
من الشيطان وليس بمستنكر ان يدخل الشيطان الى جوف الانسان واختلفوا هل المصروع
يرى الشيطان ام لا على ثلاثة اقاويل فقال قائلون الجن لا يخبطون ولا يستهلكونهم

وقال قائلون ان الجن [illegible]

وانما ذلك من جهة اختلاط الطبائع وغلبة بعض الاخلاط من المرة او البلغم وقال قائلون
الشيطان يخبط الانسان ويصرعه من جهة ما يراه الانسان وما يسمع منه فهو كلام الشيطان
وقال قائلون ان خبط الشيطان الانسان ان يصرعه ويوسوسه فلا يراه الانسان وليس الكلام المسموع
في وقت الصرع والاختباط كلام الشيطان واختلفوا في وسوسة الشياطين
كيف يوسوسون فقال قائلون انهم يوسوسون وقد يجوز ان يكون الله تعالى جعل للجن
اداة لهم وجعل لهم اداة على ما غير الجن ودان تنفذ تلك القلوب فيحرك الشيطان تلك الالة
من جهة بعض حروف الانسان فيوصل الوسوسة الى قلبه بتلك الالة ومثال ذلك
انك تاخذ الريح وبينك وبين الانسان عشرة اذرع فتتكلم فيه فيسمع الانسان اذا
كان الريح مجوفا وكان متصلا بسمعه وقال قائلون جسم الشيطان ارق من
اجسامنا وكلامه اخفى من كلامنا فيجوز ان يصل الى سمع الانسان فيتكلم
بكلامه الخفي فيكون ذلك هو وسوسته وقال قائلون بل يدخل الى قلب الانسان
بنفسه حتى يوسوس فيه واختلفوا هل يعلم الشيطان ما في القلوب ام لا على
ثلاث مقالات فقال ابرهيم ومعمر وهشام ومن تبعهم ان الشيطان يعلم ما
يجد في القلوب وليس ذلك بعجيب لان الله تعالى قد جعل عليه دليلا ومحال ان يدخل
الشيطان قلب الانسان مثال ذلك ان يشير الى رجل امض او ادبر فيعلم ما يريد
فكذلك اذا فعل فعلا عرف الشيطان بذلك الفعل فاذا حدث نفسه بالصلاة
والترغيب في الخير عرف ذلك الشيطان بالدليل فنهى الانسان عنه هكذا حكى
زرقان قال وقال اخرون من المعتزلة وغيرهم ان الشيطان لا يعرف ما في القلب
فاذا حدث الانسان نفسه بصدقة او بشيء من افعال البر نهاه الشيطان عن ذلك
على الظن والتخمين وقال قائلون ان الشيطان يدخل في قلب الانسان فيعرف ما
يريد بقلبه واختلفوا في الجن هل يخبرون الناس بشيء او يحدثونهم على مقالتين
فقال النظام واكثر المعتزلة واصحاب الكلام لا يجوز ذلك لان في ذلك فساد
دلايل الانبيا لان من دلايلهم ان ينبوا بما ياكلون وما يدخرون هل يطيق الشيطان على حمل ما
واختلفوا

يطيق البشر حمله فقال قائلون جايز ذلك وان يحمل الاشيا الكثيرة وابى ذلك منكرون وقالوا
في هذا بطلان دلايل الرسل قول الجبائي واختلفوا هل يجوز ان تتصور الشياطين في غير صورها
فاجاز ذلك قوم وانكره اخرون واختلفوا هل يجوز ان تظهر الاعلام على غير الانبيا
فقال قائلون لا يجوز ان تظهر الاعلام المعجزات على غير الانبيا وقال قائلون جايز ان
تظهر المعجزات على الائمة وعلى الملائكة عليهم وهذا قول طوائف من الروافض وقد افرط
بعضهم في القول حتى زعم انه جايز ان تنسخ الشرايع وقد افرط قوم من جنس هولاء من
الخرمية فيه حتى زعموا ان الرسل ما تزال تترى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينقطعون
وقال قائلون جايز ان تظهر المعجزات على الصالحين والذين لا يدعون النبوة ولا يجوز ان
تظهر على المبطلين وقال قائلون لا يجوز ان تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون
الالهية ولا يجوز ان تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة وقال ان من ادعى الالهية
ففي نفسه ما يكذبه في دعواه وليس من ادعى النبوة في ما يكذبه انه نبي فهذا قول
حسين النجار وقد جوز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين وان يطعمهم
ثمار الجنة في الدنيا فياكلونها ويعانقون الحور العين في الدنيا وزعموا ان هذه موارث
الاعمال وجوز اخرون كل ما حكيناه عن المتقدمين منهم وجوزوا ان يروا الله في
الدنيا وانه يباشرونه ويجالسونه وقال قائلون تظهر المعجزات على الصالحين وان تبلغ
بهم موارث الاعمال حتى يسقط عنهم العبادات وتكون الدنيا لهم مباحة وكل ما فيها
ويسقط عنهم النهي ويحل لهم النسا وساير الاشيا وهذا قول اصحاب الاباحة وزعموا
ان العبادة تبلغ بهم حتى لا يشتهوا شي الا كان كما يريدون وان ارادوا ان يحدث
لهم دنانير حدثت وكل ما ارادوا من شي لم يستصعب عليهم وقد زعم بعضهم
ان العبادة تبلغ بهم حتى يكونوا افضل من الملائكة المقربين والنبيين واختلف الناس
هل الملائكة افضل من الانبيا فقال قائلون الملائكة افضل من الانبيا وقال قائلون
الانبيا افضل من الملائكة والائمة افضل من الملائكة ايضا وهذا قول الروافض
وقال قوم من المتنسكين انه جايز ان يكون في الناس غير الانبيا والملائكة والاجلة

ويكلمهم الملائكة ويصافحهم الحور العين
ويعانقونهم ويرون الله ... صح

هو افضل من الملائكة واختلف الناس في الجن هل هم مكلفون او مضطرون فقال
قائلون من المعتزلة وغيرهم هم مامورون منهيون قد امروا ونهوا لان الله تعالى يقول
يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض الاية وانهم
مختارون وزعم زاعمون انهم مضطرون مامورون وكذلك اختلافهم في الملائكة في
انهم مامورون او مختارون على سبيل اختلافهم في الملائكة وفي انهم مامورون
مختارون على سبيل اختلافهم في الجن واختلفوا في الشياطين هل يرون في الدنيا
ام لا فقال قوم لا يجوز الا ان يريهم الله شيئا او يحضر ويثبتهم علما ودليلا على نبوة نبي وقد يقدر
الله ان يري عباده الملائكة والشياطين من غير ان يقلب خلقهم وقد يرى الانسان
الملائكة في حال المعاينة وقال قائلون لا يجوز ان يروا في حال الا ان يقلب الله خلقهم ويخرجهم
عما هم عليه وقال قائلون جائز ان يروا في الدنيا من غير ان يقلب الله خلقهم ومن غير
ان يجعل ذلك دليلا على نبوة نبي وذهب الى انكار الجن والشياطين ذاهبون وزعم انه
ليس في الدنيا شيطان ولا جن غير الانس الذين نراهم واختلفوا هل يجوز ان تنقلب
الشياطين في صور الانس وفي غير ذلك من الصور اذا ارادوا ذلك ام لا فقال قائلون جائز
ان ينقلبوا الى اي صورة شاؤوا من الصور فتكون الشياطين مرة في صورة انسان
ومرة في صورة حية وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم ذلك غير جائز ولم يجعل الله لهم
ان ينقلبوا الى ما شاؤوا واختلف الناس هل ابليس من الملائكة ام لا فقال قائلون هو
منهم ولكنه اخرج من الملائكة واختلفوا هل الملائكة جن ام ليسوا بجن فقال
قائلون هم جن لاستتارهم عن الابصار ومن هذا قيل للجنين انه جنين وقال قائلون
ليسوا بجن واختلفوا في السحر فقال المعتزلة ومن تابعهم من اهل الاسلام السحر هو التمويه والاحتيال
وليس يجوز ان يبلغ الساحر بسحره ان يقلب الاعيان ولا ان يحدث شيئا لا يقدر على احداثه
وقال قائلون يجوز ان يقلب الساحر بسحره الانسان حمارا وان تذهب المراة الى الهند في
ليلة وترجع وقال قائلون السحر ليس على قلب الاعيان ولكنه اخذ بالعيون كنحو ما
يفعله الانسان مما يتوهمه المتوهم على خلاف حقيقته واختلفوا في المكان فقال

قائلون مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكنا فيه وقال اخرون
مكان الشيء ما ماسه فاذا ماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه وقال
قائلون مكان الشيء ما منعه من الهوي ويعتمد اسكان الشيء عليه او غير معتمد
وقال قائلون مكان الاشياء هو الجو وذلك ان الاشياء كلها فيه وقال قائلون مكان
الشيء هو ما يتناهى اليه الشيء انما ذكرنا قول المنتحلين للاسلام في المكان وغيرهم
من الاوائل واختلفوا في الوقت فقال قائلون الوقت هو الفرق بين الاعمال وهو مدى
ما بين عمل الى عمل وانه يحدث مع كل وقت فعل هذا قول ابي الهذيل وقال قائلون
الوقت هو ما توقته للشيء فاذا قلت اتيتك قدوم زيد فقد جعلت قدوم زيد وقتا لمجيئك
وزعموا ان الاوقات هي حركات الفلك لان الله تعالى وقتها للاشياء هذا قول الجبائي
وقال قائلون الوقت عرض ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته واختلفوا هل
يكون وقت لشيئين ام لا فاجاز ذلك مجيزون وانكره منكرون واختلفوا هل
يجوز وجود اشياء لا في اوقات فجوز ذلك مجيزون وانكره منكرون وهذا الذي
حكيناه في الوقت اقاويل المنتحلين للاسلام واختلفوا في الدنيا ما هي فقال قائلون
هي الهواء والجو وهذا قول زهير الاثري وقال قائلون هو القائل دنيا واقع على كل ما
خلقه الله تعالى من الجواهر والاعراض وجميع ما خلقه الله تعالى قبل مجيء الاخرة ووجودها
واختلف المتكلمون في الخبر ما هو فقال قائلون كلما وقع فيه الصدق والكذب
وهو مع هذا يشتمل على ضروب شتى منها النفي والاثبات والمدح والذم والنعت وليس
منه الاستفهام والامر والنهي والاستخبار والتمني والمسالة لانه ليس يقال لمن نطق بشيء من
ذلك صدقت ولا يقال له كذبت وقال قائلون الخبر هو الكلام الذي يقتضي مخبرا وانما
سمي خبرا من اجل المخبر به فاذا لم يكن مخبر لم يسم الكلام خبرا واما هذا القائلون الذين حكينا
قولهم انفا واختلفوا في الكلام ما هو فقال قائلون الكلام هو ما لا يخرج من ان يكون
امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او تمنيا او تعجبا او سوالا وهو يخرج الامر الا انه يسمى
سوالا اذا كان لمن فوقك وقال قائلون الكلام هو القول وقد يخرج من هذه الاقسام

مثلها الا انه لعلة المامور امر لعلة المنتهي نهي لعلة المخبر خبر لعلة المنهي وهو كلام وقول
لعلة وهذا قول ابن كلاب واختلفوا في الصدق والكذب فقال بعضهم الصدق هو الاخبار
عن الشي على ما هو به والكذب الاخبار عنه بخلاف حقيقته لعلم وقع او بغير علم وقال بعضهم
الصادق المخبر عن الشي على ما هو به اذا كان معه علم الحقيقة واختلفوا في الكذب
فقال جماعة منهم الكذب هو الاخبار عنه بخلاف حقيقته وزاد سايرهم في الكذب الخبر
عن الشي خلاف ما هو عليه بغير علم وقال بعضهم الصدق ذو شروط شتى منها صحة الحقيقة
ومنها العلم بها ومنها امر الله به والكذب ذو شروط ايضا منها علم الحقيقة والعلم باعتماد
نقيضها ومنها النهي من الله عنه فاما ما وقع بغير علم فهو خبر عاري لا يسمى صدقا ولا كذبا
واختلفوا هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع مخبره ام لا على مقالتين فمنهم من سماه صدقا
قبل وقوع مخبره ومنهم من امتنع من ذلك واختلفوا في الخاص والعام فزعم زاعمون
ان الخبر قد يكون خاصا كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه في الخبر او بعضه فيكون والعام
ما عم اثنين فصاعدا ويكون عاما خاصا وهو ما كان في اثنين من النوع المذكور اسمه في
الخبر او فيما هو اكثر من ذلك بعد ان يكون دون الكل وهذا قول ابن الراوندي والمرجية
وقال قايلون الخبر الخاص لا يكون عاما والعام لا يكون خاصا والخاص ما كان خبرا عن الواحد
والعام ما عم اثنين فصاعدا وهذا قول عباد بن سليمن وغيره واختلفوا في قول الله تعالى اعملوا
ما شيتم هل يكون امرا من غير ان تقارنه نهي عن ترك ما قال اعملوه فقال قايلون هو امر لازم
وان لم يظهر النهي وقال اخرون لا يكون امرا حتى يقارنه النهي عن ترك ما قال اعملوه وقول القايل
افعلوا هو امر لمن دونك وهو سوال لمن هو فوقك واختلفوا في النفي والاثبات ما هو فقال قايلون
النفي متصل بالاثبات في العقل لانك لا تنفي شيئا الا وقد اثبته على وجه اخر كقولك ليس زيد متحركا
انه يثبت زيدا غير متحرك وانت تعنيت ان يكون ساكنا واحال قايل هذا ان ينفي الا ما هو
شي ثابت كاين موجود وقال قايلون النفي كل قول واعتقاد دل على عدم شي او كان
خبرا عن عدمه ولا يجوز ان يكون المثبت منفيا على وجه من الوجوه وكذلك المنفي ليس بمثبت
على وجه من الوجوه وكذلك الاثبات كل قول واعتقاد دل على وجود شي او كان خبرا

عن وجوده ثم زعم صاحب هذا القول ان الاثبات في الحقيقة هو ما به كان المثبت ثابتا والنفي ما كان النفي به
منافيا في الحقيقة وهذا القول قول الجبائي وقال قايلون المثبت قد يكون منفيا على وجه والمنفي قد
يكون مثبتا على وجه كما نثبت زيدا موجودا وننفيه متحركا وليس يستحيل ان ينفي الشي
بان يكون موجودا ولا يكون ثابتا واختلفوا هل يكون فعل للانسان لا طاعة ولا معصية
فقال قايلون لا فعل الا طاعة او معصية وقال قايلون ان الافعال منها طاعات ومنها معاصي
ومنها مباحات لم يامر الله بها ليست بطاعة ولا معصية واختلف الناس هل يقال لم يزل
الله خالقا فاجاز ذلك قوم ومنعه اخرون واختلف الذين منعوا من ذلك هل يقال
لم يزل الخالق ام لا فقال قايلون لم يزل الخالق ولا نقول لم يزل خالقا وقال قايلون
قول القايل لم يزل الخالق واحدا او عالما او ما اشبه ذلك وقال قايلون لم يزل الخالق لان القول
لم يزل الخالق كالقول لم يزل خالقا او نقول الخالق لم يزل وخالق لم يزل والقايل بهذا عباد بن
سليمن واختلفوا في النبوة هل هي ثواب او ابتدا فقال قايلون هي ابتدا وقال قايلون
هي جزا على عمل الانبيا هذا قول عباد وقال الجبائي يجوز ان تكون ابتدا واختلفوا هل يجوز ان
يكون توجد في الانسان قوة ولا يقال قوي فقال قايلون اذا كانت القوة في بعض اجزايه
فهو القوي ولا جايز ان يكون قوة ولا قوي وقال قايلون القوة في بعض اجزاء الانسان لم يقل ان
الانسان قوي الا ان يجامع القوة امرا او نهيا او اباحة او ترغيبا او اطلاقا والامر والنهي
والاباحة والترغيب للبالغين والاطلاق للاطفال والبهايم والهوام والمجانين وكل من
كانت له قوة فمعها هذا فهو قوي والقايل بهذا عباد بن سليمن القول في المقطوع والموصول
زعم عباد ان اصل الموصول هو كل فعل من الفرض او النفل لا يفعل بعضه ويترك بعضه ترك الفعل
ذلك فاذا دخل فيه فاعله لم يدع منه ما لم يخرج منه فصار ما كان من ذلك او من جنس ذلك
فهو يفعل الحاجز فاذا دخل في اوله بلغ الحاجز ولا يفعل بعضه ويدع بعضه ولا يفعل ثلثه ويدع
ثلثيه فهذا اصل ذلك وزعم ان رجلا لو دخل عند نفسه في الظهر فلما صار كعنيز نظر الى الطفل
يغرق فقد فرض عليه ان يخلص الطفل ولا يصلي قال وليس ما صلى طاعة مفروضة من الظهر
قال ولو كان ذلك من الظهر لكان قد حرم عليه وصلها وصلها طاعة فيكون قد حرم عليه

الطاعات وذلك باطل وزعموا ان انسانا لو امسك في رمضان الى نصف النهار ثم انه اكل ان امساكه
المتقدم طاعة لله لا صوم وزعموا ان من احرم ثم غشي امراته قبل انقضاء الحج ان احرامه طاعة لله
ووقوفه طاعة مفترضة وعليه ان يقف بعد ذلك في المواقيت الى انقضاء وقت الحج وليس ما فعل
من الحج طاعة وعليه الحج من قابل وقال اكثر اهل الكلام ان من صلى ركعتين من الظهر
ثم راى طفلا ان لم يخلصه غرق فانه اذا قطع صلاته فخلصه ان ما مضى من صلاته طاعة
لله وقد انحل بعض الصلوة وكذلك القول فيمن امسك عن الاكل بعض يوم فانه قد صام بعض
يوم وان صومه بعض اليوم طاعة له وكذلك القول فيمن انحل بعض الحج **واختلفوا في
الصلوة في الدار المغصوبة** على مقالتين فقال اكثر اهل الكلام صلاته ماضية وليس
عليه اعادة وقال ابو هاشم عليه اعادة الصلوة لانه انما يؤديها اذا كانت طاعة لله وكونه في
الدار واعتماده فيها وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ولا تكون صلاته محرمة معصية
لله وهذا قول الجبائي **واختلفوا في الصلوة خلف الفاجر هل على فاعلها اعادة ام لا** فقال
قائلون لا تجوز صلاة الجمعة ولا شيء من الصلوات خلف الامام الفاجر وعلى من فعل ذلك الاعادة
وهذا قول اكثر المعتزلة وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم الصلوة جائزة خلف البار والفاجر
وليس على من صلى خلف الفاجر اعادة **واختلف الناس في السيف** على اربعة اقاويل فقالت
المعتزلة والزيدية والخوارج وكثير من المرجئة ذلك واجب اذا امكننا ان نزيل بالسيف
اهل البغي ونقيم الحق واعتلوا بقول الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وبقوله فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واعتلوا بقول الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وقالت الروافض
بابطال السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام فيامر بذلك وقال ابو بكر الاصم ومن قال بقوله
السيف اذا اجتمع على امام عادل يخرجون معه فيزيل اهل البغي وقال قائلون السيف باطل
ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية وان الامام قد يكون عادلا وغير عادل وليس لنا ازالته
وان كان فاسقا وانكروا الخروج على السلطان ولم يروه وهذا قول اصحاب الحديث
واختلفوا في انكار المنكر والامر بالمعروف بغير السيف فقال قائلون نغير بقلبك فان
امكنك فبلسانك فان امكنك فبيدك واما السيف فلا يجوز وقال قائلون يجوز تغيير ذلك باللسان

والقلب فاما باليد فلا **واختلف الناس في الحكمين** فقالت الخوارج الحكمان كافران
وكفر علي رضي الله عنه حين حكم واعتلوا بقول الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قالوا فامر الله تعالى
وحكم بقتال اهل البغي وترك علي رضي الله عنه قتالهم لما حكم وكان تاركا لحكم
الله مستوجبا للكفر لقول الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
واختلفت الخوارج في كفر علي والحكمين فقال قائلون هو كفر شرك وهم
الازارقة ومنهم من قال هو كفر نعمة وليس بكفر شرك وهم الاباضية وقالت
الروافض الحكمان مخطئان وعلي مصيب لانه حكم للتقية وهو صواب وقالت
الزيدية وكثير من المرجئة وابرهيم النظام وبشر بن المعتمر ان عليا رضي الله عنه
كان مصيبا في تحكيمه وانه ما حكم حتى خاف على عسكره الفساد وكان الامر
عنده واضحا فنظر للمسلمين ليتالفهم وانما امرهما ان يحكما بكتاب الله تعالى فهما
المخطئان وعلي مصيب ووقف واقفون في هذا وقالوا لا نتكلم فيه ونرد امرهم
الى الله فان كان حقا فالله اعلم حقا كان او باطلا وقال الاصم ان كان تحكيمه
ليحقن الدماء بنفسه فهو خطا وان كان ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على امام فهو
صواب وقد اصاب ابو موسى حين خلعه حتى يجتمع الناس على امام وقال قائلون صوب
علي في تحكيمه وانه اجتهد وقال قائلون نصوب الحكمين ونصوب عليا ومعوية
وجعلوا امرهم من باب الاجتهاد وزعم عباد بن سليمان ان عليا لم يحكم وانكر التحكيم
واختلفوا في امامة عثمن وقتله فقال اهل الجماعة كان ابو بكر وعمر امامين وكان
عثمن اماما الى ان قتل رحمة الله ورضوانه وقتلة قاتلوه ظلما وقال قائلون لم يكن اماما منذ
يوم قام الى ان قتل وهولاء هم الروافض وانكروا امامة ابي بكر وعمر وقال قائلون كان مصيبا
في السنة الاولى من امامته ثم انه احدث احداثا وجب بها خلعه واكفاره وهولاء هم
الخوارج فمنهم من قال كان كافرا مشركا ومنهم من قال كان كفر نعمة وتبينوا
امامة ابي بكر وعمر وقال قائلون كان اماما الى ان احدث احداثا استحق بها ان يكون مخلوعا

وانه فسق وبطلت امامته وهذا قول كثير من الزيدية وقد ذكرنا قبل هذا قول الزيدية جميعا
قولهم في امامة ابي بكر وعمر وانه وقف في امرهما منهم واقفون ولم يقدموا عليه بتخطية
ولا لعن وقال ابو الهذيل لا ندري قتل عثمن ظالما او مظلوما واختلفوا في امامة علي
فقال قائلون كان علي اماما في ايام ابي بكر وعمر وان الامر كان له بنص النبي عليه السلام
وان الامة ضلت حين بايعت غيره وقال قائلون كانت الامامة لعلي في حياة ابي بكر وعمر وانهما
اخطيا في توليهما ما تولياه خطا لا يبلغ بهما الاثم وقال قائلون كان ابو بكر الامام بعد
النبي عليه السلام ثم عمر ثم عثمن ثم علي وان الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة وهذا قول اهل
السنة والاستقامة واختلف هولاء في امامة ابي بكر كيف كانت فقال قائلو
ن وقف النبي عليه السلام ونص على امامته وقال قائلون لا بل دل على امامته بان يصلي
بالناس وبقوله مروا ابا بكر ان يصلي بالناس وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وقالوا قد دل الله تعالى على امامة ابي بكر في كتابه بقوله ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون فجعل توليهم مفروضا بالدعوة الداعي لهم الى قتال القوم وهم اهل
اليمامة وابو بكر دعاهم او فارس فعمر دعاهم وفي ثبات امامة عمر ثبات امامة ابي بكر
وقال قائلون كان ابو بكر اماما بعقد المسلمين له الامامة واجماعهم على امامته وكان
عمر اماما بنص ابي بكر وكان عثمن اماما باتفاق اهل الشورى عليه وكان علي اماما
بعقد اهل العقد له بالمدينة وقال قائلون كان ابو بكر اماما ثم عمر ثم عثمن وان عليا لم
يكن اماما لانه لم يجتمع عليه وان معوية كان اماما بعد علي لان المسلمين اجتمعوا
على امامته في ذلك الوقت وهذا قول الاصم وقال قائلون بامامة ابي بكر وعمر وعثمن
وعلي وانكروا امامة معوية وقالوا لم يكن الا اماما ضالا واختلفوا في حال علي وطلحة
وفي حال علي ومعوية فقالت الروافض والزيدية وبعض المعتزلة ابرهيم النظام وبشر بن
المعتمر وبعض المرجئة ان عليا كان مصيبا في حروبه وان من قاتله كان على الخطا
مخطيا طلحة والزبير وعايشة ومعوية وقال ضرار وابو الهذيل ومعمر نعلم ان احدهما
مصيب والاخر مخطي فنحن نتولى كل واحد من الفريقين على الانفراد وانزلوا الفريقين

منزلة المتلاعنين الذين يعلمون ان احدهما مخطي ولا يعلمون المخطي منهما هذا قولهم
في علي وطلحة والزبير وعايشة فاما معوية فهم له مخطئون غير قايلين بامامته وقال
قايلون سبيل علي والزبير وطلحة وعايشة في حربهم سبيل الاجتهاد وانهم جميعا
كانوا مصيبين وكذلك قولهم في قتال علي ومعوية وهذا قول حسين الكرابيسي
وقال بكر ابن اخت عبد الواحد بن زيد ان عليا وطلحة والزبير مشركون منافقون
وهم في الجنة لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اطلع الى اهل بدر فقال اعملوا ما
شيتم فقد غفرت لكم وقالت الخوارج بتصويب علي في حال طلحة والزبير ومعوية
وقال الاصم في قتال علي وطلحة والزبير ان كان قتالهما ليكف الناس حتى
يصطلحوا على امام فقتاله لهما على هذا الوجه صواب وكذلك قتالهما اياه
وقال ان كان معوية قاتل عليا ليحوز الامر لنفسه فهو ظالم وان كان قاتل ليكف
الناس حتى يصطلحوا على امام فقتاله على هذا الوجه صواب وان كان قتاله لانه لا
يسلم ما في يده اليه اذا لم يتفق على امامته فقتاله على هذا الوجه صواب وقال قايلو
ن من عمران عليا وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم وان المصيبين هم القعود وسواهم
جميعا وبرا من حربهم ونرد امرهم الى الله وقال عباد لم يكن بين طلحة والزبير وعلي
قتال واختلفوا في التفضيل فقال قائلون افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وقال قائلون افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن ثم نسكت بعد ذلك وقال قائلون افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
علي ثم بعده ابو بكر واجمع من يفضل ابا بكر وعمر ان ابا بكر افضل من عمر واجمع من يفضل
عمر ان عمر افضل من عثمن وقال قائلون لا ندري ابو بكر افضل ام علي فان كان ابو بكر
افضل فجاز ان يكون عمر افضل من علي ويجوز ان يكون علي افضل من عمر ويجوز ان يكون علي
افضل من عثمن ويجوز ان يكون عثمن افضل من علي وهذا قول الجبائي واختلفوا في
الامامة هل هي بنص ام هل تكون بغير نص فقال قائلون لا تكون الا بنص من الله على ذلك وتوقيف
عليه وقال قائلون قد تكون بغير نص ولا توقيف بل بعقد اهل العقد واختلفوا هل تكون بعد علي امام

هال اكثر الناس بعد علي امام وقال عباد بن سليمن لا يكون بعد علي امام واعتل بانهم اجمعوا
في عصر ابي بكر وعمر وعثمن وعلي انه جايز ان يكون امام واختلفوا بعد علي هل يجوز ان يكون امام ام
لا فلو جاز ان يكون بعد علي امام لم يختلفوا في ان يكون بعده امام كما لم يختلفوا في تلك فقال قايل
عمرو لان الامة لا تجمع على شي يختلف في مثله واختلفوا في كم يعقد الامامة من رجل
يعقد برجل واحد من اهل العلم والمعرفة والستر وقال قايلون لا يعقد الامامة باقل من رجلين
وقال قايلون لا يعقد الا لخمسة رجال يعقد وبها وقال قايلون لا يعقد الا بجماعة لا يجوز عليهم ان
يتواطوا على الكذب ولا تلحقهم الظنة وقال الاصم لا يعقد الا باجماع المسلمين واختلفوا في
وجوب الامامة فقال الناس كلهم الا الاصم لا بد من امام وقال الاصم لو تكاف الناس عن التظالم
لاستغنوا عن الامام واختلفوا هل يكون الامام اكثر من واحد فقال قايلون لا يكون في وقت
واحد اكثر من امام وقال قايلون يجوز ان يكون امامان في وقت واحد احدهما صامت
والاخر ناطق فاذا مات الناطق خلفه الصامت وهذا قول الرافضة وجوز بعضهم ثلاثة
امة في وقت واحد احدهم صامت وانكر اكثرهم ذلك واختلفوا هل يجوز ان يخلو
الناس من امام فقالت الروافض لا من امام وقال غيرهم قد يجوز ان يخلو الارض من امام
حتى يعقد لواحد واختلفوا في امامة المفضول على مقالتين فقالت الزيدية وكثير
من المعتزلة يجوز ان يكون في رعية الامام من هو افضل منه وجوزوا ان يكون الامام
مفضولا كما يكون الامير مفضولا وفي رعيته من هو خير منه وقال قايلون لا يكون الامام
الا افضل الناس واختلفوا هل يجوز ان يكون الامة في غير قريش على مقالتين فقال
قايلون من المعتزلة والخوارج جايز ان يكون الامة في غير قريش وقال قايلون من المعتزلة
وغيرهم ان يكون الامة الا من قريش واختلف الذين قالوا لا يكون الايمة الا من قريش في اي
قريش فقالت الروافض لا يكون الامة من قريش الا في بني هاشم خاصة وقال قايلون
يكون الامة في غيرها من قريش واختلف الذين قالوا لا يكون الامة الا من بني هاشم
في اي بني هاشم على مقالتين فقال قايلون في العباس بن عبد المطلب وفي ولده لا يكون
في غيرهم وهم الراوندية وقال قايلون هي في علي وولده لا يكون في غيرهم واختلفوا

اذا اجتمع قرشي وعجمي وتساووا في الفضل ايهما اولى على مقالتين فقال ضرار بن
عمرو يولى الاعجمي لانه اقلهما عشيرة وقال ساير الناس يولى القرشي فهو اولى بها
واختلفوا في الامام اذا مات فبايع من يحضره رجلا وبايع غيرهم اخر في
وقته او قبله فقال قايلون الامام هو الذي عقد له قبل الامام دون غيره وقال
قايلون هو الذي عقد له اولا بل الامام كان امر بغيره واختلفوا اذا بايع قوم
اماما وبايع اخرون اماما اخر في وقت واحد فقال قايلون يقرع بينهما فايهما
خرجت قرعته كان اماما دون الاخر وقال الاخرون يقال لهما ان يعتزلا ثم يعقد لاحدهما
او لغيرهما وقال الاخرون ايهما امتنع من ان يعتزل لم يكن اماما فاذا قيل له اعتزل فلم يعتزل
لم يكن اماما وكان الامام الذي يقال له اعتزل ولم يأب ذلك واختلفوا في الامامة
هل تتوارث فقال قايلون هي وراثة وقال الاخرون ليست بوراثة واختلفوا هل
للامام ان يوصي لغيره في حياته بوجوب الامامة فاجاز ذلك قوم وانكر اخرون
واختلفوا هل الدار دار ايمان فقال اكثر المعتزلة والمرجية الدار دار ايمان وقالت
الخوارج من الصفرية والازارقة هي دار شرك وكفر وقالت الزيدية هي دار كفر
نعمة وقال جعفر بن مبشر هي دار فسق وقال الجبائي كل دار لا يمكن احدا ان يقيم
بها او يجتاز بها الا باظهار ضرب من الكفر او باظهار الرضى بشي من الكفر وترك
الانكار له فهي دار كفر وكل دار امكن القيام بها والاجتياز بها في غير اظهار
ضرب من الكفر او اظهار الرضا بشي من الكفر وترك الانكار له فهي دار ايمان
وبغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده الا باظهار الكفر
الذي هو عنده كفر او الرضا كمثل القول ان القران غير مخلوق وان الله لم يزل
متكلما به وان الله اراد معاصي العباد وخلقها لان هذا كله عنده كفر وكذلك القول
في مصر وغيرها على قياس قوله وفي ساير المسلمين وهذا هو القول بان دار الاسلام دار كفر
ومعاذ الله من ذلك وقال بعضهم الدار دار هدنة ولم يقولوا انها دار ايمان ولا قالوا انها
دار كفر وهذا قول بعض الروافض واختلفوا في احكام الجابر على مقالتين

فقال قائلون هي جائزة لازمة اذا كانت على الحق وان كان جائرا وقال قائلون لا يلزم احكامه ولا يلتفت اليها

واختلفوا في الامام اذا اخطأ في الحكم على مقالتين فقال قائلون يمضي حكمه وقال قائلون بل يرجع عنه ويرد الى الصواب

واختلفوا في البغاة على ولاة الامر فقال قائلون لا يتبع من تولى منهم ولا تغنم اموالهم ولا يجاز على جريحهم وقال قائلون يتبع من ولى منهم ويجاز على جريحهم وتغنم اموالهم وقال قائلون تغنم ما حوى عسكرهم وما لم يكن في عسكرهم من اموالهم لم يغنم

واختلفوا في دفن البغاة وتكفينهم والصلاة عليهم وسبي ذراريهم فقال قائلون تدفن قتلاهم ويكفنون ويصلى عليهم ولا تسبى ذراريهم وقال قائلون لا يدفنون ولا يصلى عليهم ولا يكفنون وتسبى ذراريهم وهذا قول الخوارج وغيرهم

واختلفوا في قتل البغاة غيلة فمنهم من اجاز ذلك ومنهم من لم يجز الغيلة وكان في المعتزلة رجل يقال له عباد بن سليمان يجعل البغاة في مخالفته اذا لم يخف شيئا وقد ذهب الى هذا قوم من الخوارج وقوم من غلاة الرافضة حتى استحلوا خنق المخالفين لهم واخذ اموالهم واقاموا شهادة الزور عليهم واستباحوا الزنا بنساء مخالفيهم

واختلفوا في المقدار الذي يجوز اذا بلغوا اليه ان يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين فقالت المعتزلة اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا انا نكفي مخالفينا عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر والا قتلناهم واوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذا امكنهم وقدروا عليه وقال قائلون من الزيدية اقل المقدار الذي يجوز لهم الخروج ان يكونوا كعدة اهل بدر يعقدون الامامة للامام ثم يخرجون معه على السلطان وقال قائلون العدد اذا اجتمع عقدوا للامام ونهضوا اذا كان من اهل الخير بذلك واجب وقال قائلون اذا كان مقدار اهل الحق كمقدار نصف اهل البغي لزمهم قتالهم لقول الله تعالى الآن خفف الله عنكم الآية

واختلفوا هل يكون الظهور مع امام وهل يجوز قطع السارق واخذ القود وانفاذ الاحكام الا بامام فقال عباد بن سليمان لا يجوز

ان يكون بعد عقد امام وان المسلمين اذا امكنهم الخروج خرجوا فانفذوا الاحكام وقطعوا السارق واقادوا وفعلوا ما كان يلزم الامام فعله وقال الاصم وابن علية اذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم ان يتواطأوا ولم يلحقهم ظنة ولا تهمة لكثرتهم جاز لهم ان يقيموا الاحكام وقال قائلون وهم اكثر المعتزلة لا يجوز الخروج الا مع امام عادل ولا يتولى انفاذ الاحكام وقطع السارق والقود الا الامام العادل او من يأمر الامام العادل لا يجوز غير ذلك وقالت الروافض لا يجوز شيء من ذلك الا للامام او من يأمره

واختلفوا في المكاسب هل هي جائزة ام لا فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات وقالوا لا يجوز ولا تشرى حتى يظهر الامام على الدار ويقسمها لان الاشياء التي فيها لا ملك للناس عليها لفسادها ولكون الغصب والظلم فيها وهم يرون ان يسألوا الناس ما يكفيهم لقوتهم وما فضل عن ذلك كرهوا الاخذ وليس يسألون الناس على ان الناس يملكون شيئا عندهم ولكنهم اذا نظروا الى انفسهم تلف سألوا الناس شيئا واقاموا ما ياخذونه مقام الميتة للمضطر وهذا قول طوائف من المعتزلة وهو مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات وقد جرى مجراهم قوم من اهل التوكل وتركوا الاعمال وتكاسلوا عنها وقالوا اذا توكلنا حقيقة التوكل جاءتنا ارزاقنا واستغنينا عن الاضطراب وقال اكثر الناس ان المكاسب من وجهها جائزة والبيع والشرى جائزان الا فيما عرفناه حراما بعينه فاما ما لم نعرفه حراما ورأيناه في ايدي قوم جاز لنا ان نشتري منهم وجاز لنا البيع والتجارات والاشياء على ظاهرها والدار دار امان لا يحرم فيها شيء الا ما عرفناه حراما

واختلف الناس في مبايعة القاطع الباغي فقال قوم يجوز ان نبايعه ونشتري منه الا ما كان من آلات الحرب وقال قوم لا يجوز لنا مبايعته ولا الشرى منه الا ان يرجع عن الفتنة حتى يجيء بذلك المشترى البغي

واختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام بعينه فقال قائلون اذا اشترى بذلك المال الحرام بعينه كان البيع منتقضا لا يجوز ولكن اذا اشترى لا بذلك المال بعينه كان البيع منعقدا وكان المال في ذمة المشتري وقال قائلون جائز البيع والشرى وان كان اشترى بعين ذلك المال

واختلفوا فيمن حج او قضى فرضاً من مال حرام فقال قايلون لا يجزى مودياً للحج ولا للفرض اذا
كان المال الذى حج به حراما وقال قايلون حجه ماض وكذلك الفرض الذى قضاه والمال
فى ذمته واختلفوا اذا ذبح بسكين مغتصبة فقال قايلون لا تكون الذبيحة ذكية
واختلفوا فى الطلاق لغير العدة فقال اكثر الناس عصى ربه وبانت منه وكذلك اذا
طلقها ثلاثا فقد لحقها الطلاق ثلاثا وقال قايلون لا يقع الطلاق لغير العدة وليس طلاق
الثلاث شيا ولا يقع الطلاق حتى يطلقها واحدة للعدة وهى طاهر من غير جماع ويشهد
على ذلك شاهدين ولا يكون غضبانا ولا قاصدا الى الطلاق راضيا به وقال قايلون اذا طلقها
ثلاثا كانت واحدة واختلفوا فى المسح على الخفين فقال اكثر اهل الاسلام بالمسح
على الخفين وانكر المسح على الخفين الخوارج والروافض واختلفوا فى الفرايض
هل فرضت لعلل او لا لعلل فقال قايلون فرض الله الفرايض وشرع الشرايع لا لعلة
وانما يكون الشى محرما بتحريم الله اياه محللا لتحليله له مطلقا له باطلاقه لا لعلة غير
ذلك وانكروا القياس فى الاحكام وقال قايلون ان الله تعالى حرم اشيا عبادات
وحرم اشيا لعلل يجب القياس عليها وانه لا قياس يقاس الا على اصل معلول فيه علة يجب
ان تطرد فى الفرع وقال قايلون الاشيا حرمها الله واحلها لعلل المصالح لا غير ذلك وانما
يقع القياس اذا اشتبه شيان فى معنى حسن احدهما على الاخر لاشتباه فى ذلك المعنى
واختلفوا فى التقية فزعمت الروافض انه جايز ان يظهر الامام الكفر والرضا
به والفسق على طريق التقية وجوزوا ذلك على الرسول عليه السلام وقال قايلون لا
يجوز ذلك على الرسول عليه السلام ولا يجوز ايضا على الامام واختلفوا فى امامة
ابى بكر فقال قايلون كان اماما باجماع المسلمين على امامته وبعضهم له غير ان الحسين
انكر عليه اشيا مثلها ينكر وقال قايلون بامامته وتخطية الحسين فى انكاره عليه
وقال قايلون لم يكن اماما على وجه من الوجوه واختلفوا فى قول النبى صلى الله عليه
وسلم عشرة فى الجنة فقال قايلون بانكار هذا الخبر وابطاله وهم الروافض وقال قايلون
هو فيهم على شريطة ان لم يغيروا وحتى يتوفوا وانهم ماتوا على الايمان وقال قايلون وهم اهل

السنة والجماعة فى العشرة وهم فى الجنة لا محالة واختلف الناس فى المعارف والعلوم هل
هى للعالم منا او غيره فقال قايلون معارفنا وعلومنا غيرنا وقال قايلون بنفى العلوم والمعارف
وقالوا ليس الا العالم العارف وقال قايلون صفات العالم منا لا هو ولا غيره واختلفوا فى
الصراط فقال قايلون هو الطريق الى الجنة والى النار ووصفوه فقالوا هو ادق من الشعر
واحد من السيف يمر الله عليه من يشا وقال قايلون هو الطريق وليس كما وصفوه بانه احد
من السيف وادق من الشعر ولو كان كذلك لاستحال المشى عليه واختلفوا فى الميزان
فقال اهل الحق له لسان وكفتان توزن فى احدى كفتيه الحسنات وفى الاخرى السيات
فمن رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سياته دخل النار ومن تساوت حسناته
وسياته تفضل الله عليه فادخله الجنة وقال اهل البدع بابطال الميزان وقالوا موازين
معنى كفات والشرع لكنها المجازاة يجازيهم الله باعمالهم وزنا بوزن وانكروا الميزان
وقالوا مستحيل وزن الاعراض لان الاعراض لا ثقل لها ولا خفة وقال قايلون باثبات الميزان
واحالوا ان توزن الاعراض فى كفتين ولكن اذا كانت حسنات الانسان اعظم من
سياته رجحت احدى الكفتين على الاخرى وكان رجحانها دليلا على ان الرجل من
اهل الجنة وكذلك اذا رجحت الكفة الاخرى السودا كان رجحانها دليلا على ان الرجل
من اهل النار وحقيقة قول المعتزلة فى الموازنة ان الحسنات يكون محبطة للسيات ويكون
اعظم منها وان تكون السيات محبطة للحسنات وتكون اعظم منها القول فى الحوض
قال اهل السنة والاستقامة ان للنبى صلى الله عليه وسلم حوضا يسقى منه المومنين ولا
يسقى منه الكافرين وانكر قوم الحوض ودفعوه واختلفوا فى منكر ونكير هل ياتيان
الانسان فى قبره فانكر ذلك كثير من اهل الاهوا واثبته اهل الاستقامة واختلفوا فى
شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم هل هى لاهل الكباير فانكرت المعتزلة ذلك
وقالت بابطاله وقال بعضهم الشفاعة من النبى صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير من امته
واختلفوا فى تخليد الفساق فى النار فقالت المعتزلة والخوارج بتخليدهم وان من دخل
النار لا يخرج منها وقال اهل السنة والاستقامة ان الله يخرج اهل القبلة الموحدين من النار

الجاهل بالله وان كان قول القائل لا اله الا الله ليس بكفر واظهر الامر كافرا انا وقفنا على ان
من قال ذلك فهو كافر وقال اكثر المرجئة كل من ارتكب معصية بتاويل او بغير تاويل فهو
فاسق وزعم ابو شمر ان المعرفة بالله وما جاء من عنده والاقرار بذلك ومعرفة التوحيد
والعدل يعني قوله في القدر لانه كان قدريا ما كان من ذلك منصوصا عليه او مستخرجا
بالعقول مما فيه اثبات عدل الله تعالى ونفي التشبيه عنه كل ذلك ايمان والشاك فيه
كافر وقال ابو الهذيل من شبه الله بخلقه او جوره في حكمه او كذبه في خبره
فهو كافر واختلف الناس هل يعد خلاف الاهواء اذا اختلفوا في الاهواء اختلافا
فاجاز ذلك قوم ومنعه اخرون واختلفوا في الامة تختلف في الشي ثم تجتمع
عليه بعد الاختلاف فقال قائلون جائز ان يوخذ بالامرين واذا كان مردودا الى
اصل وجائز ان ياخذ بالاجماع وقال قائلون ناخذ بما اجمعوا عليه واختلفوا
هل يجوز ان تجتمع على امر تختلف في مثله ام لا فقال اكثر الناس ذلك جائز وقال عباد
لا يجوز ان تجتمع الامة على امر تختلف في مثله كما لا يجوز ان تجتمع على شي تختلف فيه
واختلف الناس في الناسخ والمنسوخ وهل يجوز ان يكون في الاخبار ناسخ ومنسوخ
ام لا يجوز ذلك فقال قائلون الناسخ والمنسوخ في الامر والنهي وغلت الروافض في
ذلك حتى زعمت ان الله تعالى يخبر بالشي ثم يبدو له فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واختلفوا في القران هل ينسخ بالسنة ام لا على ثلاث مقالات فقال قائلون لا ينسخ القران
الا القران وابوا ان ينسخه السنة وقال قائلون السنة تنسخ القران والقران لا ينسخها
وقال قائلون القران ينسخ السنة والسنة تنسخ القران واختلفوا هل يكون قول الله
افعلوا امرا بنفسه ظاهره ام لا فثبت ذلك مثبتون وقال قائلون لا حتى يدل على الله فرض
ذلك النبي القول فيمن له ان يجتهد قال اهل الاجتهاد لا يجوز الاجتهاد الا لمن علم ما
انزل الله تعالى في كتابه من الاحكام وعلم السنن وما اجمع عليه المسلمون حتى يعرف
الاشباه والنظاير ويرد الفرع الى الاصول وقالوا في المستفتي ان له ان يستفتي فيقلد بعض
المفتين وقال بعض اهل القياس ليس للمستفتي ان يقلد وعليه ان ينظر ويسال عن الدليل والعلة

ولاختلافهم فيها القول في دوام نعيم اهل الجنة ودوام عذاب اهل النار اجمع اهل الاسلام
جميعا الا الجهم ان نعيم اهل الجنة دائم لا انقطاع له وكذلك عذاب الكفار في النار وقال
جهم بن صفوان ان الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى من فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده
كما كان وحده لا شي معه وقال ابو الهذيل بانقطاع حركات اهل الجنة والنار وانهم
يسكنون سكونا دائما وقال قوم ان اهل الجنة ينعمون وان اهل النار ينعمون فيها وهم الطحنية
واختلفوا في الجنة والنار اخلقتا ام لا فقال اهل السنة والاستقامة هما مخلوقتان
وقال كثير من اهل البدع لم تخلقا واختلفوا هل يسمان اذا افنى الله الاشيا فثبت ذلك
قوم وانكره اخرون واختلفوا في الارجا هل يجوز ان يتعبد الله به فاجاز ذلك
قوم وانكره اخرون واختلفوا في الصغاير هل كان يجوز ان ياتي فيها وعيد فاجاز ذلك
ابو الهذيل وغيره وقال قائلون لم يكن يجوز ان ياتي فيها وعيد لانها مغفورة باجتناب الكباير
باستحقاق واختلفوا هل كان يجوز ان يعفو عن الكباير لولا الاخبار فاجاز ذلك
قوم وانكره اخرون واختلفوا في تعذيب المطيع هل كان يجوز قبل ورود الخبر
فاجاز ذلك قوم وانكره اخرون واختلفوا في غفران الصغاير باي شي هو فقال
قائلون يغفرها الله تفضلا بغير توبة وقال قائلون يغفرها لمجتنبي الكباير باستحقاق
وقال قوم لا يغفرها الا بالتوبة وقد ذكرنا اختلافهم قبل هذا في ماهية الصغاير
واختلفوا فيما يقع من الانسان على طريق السهو والخطا هل يكون معصية فقال قائلون
قد يكون ذلك معصية وقال قائلون لا يكون ذلك معصية الا ان يقع بقصد واختلفوا
في وجوب التوبة فقال قائلون التوبة من المعاصي فريضة وانكر ذلك اخرون واختلف
الناس في اكفار المتاولين وتفسيقهم فحكى زرقان ان المرجئة كلها لا تفسق
اهل التاويل اذا تاولوا فاخطوا وهذا غلط منه في الحكاية لان الكثير من المرجئة يقولون
كل معصية فسق ويفسقون الخوارج بسفكهم الدما وسبيهم النسا واخذ الاموال
وان كانوا متاولين وزعم اكثر المرجئة انهم لا يكفرون احدا من المتاولين ولا يكفرون
الا من اجمعت الامة على اكفاره وزعم الجهمي انه لا كفر الا الجهل ولا كافر الا الجاهل

ويصح له الحق **القول فيما نعلم بالاجتهاد هل يكون دينا** قال قائلون هو دين وقال
قائلون ليس بدين **واختلف الناس في البلوغ** فقال قائلون لا يكون البلوغ الا بكمال
العقل ووصفوا العقل فقالوا منه علم الاضطرار الذي يفرق الانسان به بين نفسه وبين الحمار
وبين السماء وبين الارض وما اشبه ذلك ومنه القوة على اكتساب العلم وزعموا ان
العقل الحسن تسميته عقلا بمعنى انه معقول وهذا قول ابي الهذيل وقال قائلون البلوغ هو
بكمال العقل والعقل عندهم هو العلم وانما سمي عقلا لان الانسان يمنع نفسه به عما لا
يمنع المجنون نفسه عنه وان ذلك ماخوذ من عقال البعير وانما سمي عقال البعير عقالا
لانه يمنع به وزعم صاحب هذا القول ان هذه العلوم كثيرة منها اضطرار وانه قد
يمكن ان يدرك الانسان قبل تكامل العقل فيه بامتحان الاشيا واختبارها
والنظر فيها في بعض ما هو داخل في جملة العقل كنحو تفكر الانسان اذا شاهد
الفيل انه لا يدخل في خرق ابرة بحضرته فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم انه يستحيل
دخوله في خرق ابرة وان لم يكن بحضرته فاذا تكاملت هذه العلوم في الانسان
كان بالغا ومن لم يمتحن الاشيا فجائز ان يكمل الله تعالى له العقل ويخلقه فيه
ضرورة فيكون بالغا كامل العقل مامورا مكلفا وزعم صاحب هذا القول ان
تكون القوة على الاكتساب عقلا غير انه وان لم يكن عنده عقلا فليس بجائز ان
يكلف الانسان حتى يتكامل عقله ويكون مع تكامل عقله قويا على اكتساب
العلم بالله وزعم صاحب هذا القول انه لا يجب على الانسان التكليف ولا يكون كامل
العقل ولا يكون بالغا الا وهو مضطر الى العلم بحسن النظر وان التكليف لا يلزمه
حتى يخطر بباله انك لا تامن ان لم تنظر ان يكون للاشياء صانع يعاقبك بترك
النظر او ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملك او رسول او ما اشبه ذلك
فحينئذ يلزمه التكليف ويجب عليه النظر والقائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب
الجبائي وقال قائلون لا يكون الانسان بالغا كاملا داخلا في حد التكليف
الا مع الخاطر والتنبيه وانه لا بد في العلوم من خاطر وتنبيه وان لم يكن مضطرا

الى العلم بحسن النظر وهذا قول بعض البغداذيين وقال قائلون لا يكون الانسان بالغا الا ان يضطر
الى علوم الدين فمن اضطر الى العلم بالله وبرسله وكتبه فالتكليف لازم له والامر عليه
واجب ومن لم يضطر الى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الاطفال وهذا قول ثمامة بن اشرس
النميري واكثر المتكلمين متفقون على ان البلوغ كمال العقل وقال كثير من المتفقهة
لا يكون الانسان بالغا الا باحد شيئين اما ان يبلغ الحلم مع سلامة العقل او تاتي عليه خمس عشرة
سنة وذهب ذاهبون الى سبع عشرة سنة وقد شذ عن جملة الناس شاذون في العقل فقالوا
لا يكون الانسان بالغا وان اتت عليه ثلاثون سنة واكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم
وهذا ذكر اختلاف الناس في الاسماء والصفات الحمد لله الذي بصرنا خطا المخطئين
وعمى العمين وحيرة المتحيرين الذين نفوا صفات رب العالمين وقالوا ان الله جل ثناؤه وتقدست
اسماؤه لا صفات له وانه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له
ولا عظمة له ولا كبرياء له وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي يوصف بها لنفسه
وهذا قول اخذوه عن اخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون ان للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم ولا
قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بان قالوا هو عين لم يزل ولم يزيدوا على
ذلك غير ان هولاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا ان يظهروا
من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره فاظهروا معناه بنفيهم ان يكون للباري علم وقدرة وحياة
وسمع وبصر ولولا الخوف لاظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ولافصحوا به غير ان
خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك وقد افصح بذلك رجل يعرف بابن الايادي كان ينتحل
قولهم فزعم ان الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة ومنهم رجل يعرف
بعباد بن سليمن يزعم ان الباري سبحانه عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس **وقد
اختلفوا فيما بينهم** اختلافا تشتتت فيه اهواؤهم واضطربت فيه اقاويلهم فقال
شيخهم ابو الهذيل العلاف ان علم الباري تعالى هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره
وحكمته وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته وكان يزعم انه اذا زعم ان الباري عالم
فقد اثبت علما هو الله ونفى عن الله جهلا ودل على معلوم كان او يكون واذا قال ان الباري

قادر فقد ثبت قدرة هي الله ونفى عن الله عجزاً ودلّ على مقدور كان او يكون وكذلك كان قوله
في سائر صفات الذات على هذا الترتيب وكان اذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذي
هو الله اتزعم انه قدرته ابا ذلك واذا قيل له فهو غير قدرته انكر ذلك وهذا نظير ما انكره من
قول مخالفيه ان علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره وكان اذا قيل له اذا قلت ان علم الله هو
الله فقل ان الله تعالى علم ناقض ولم يقل انه علم كما في قوله ان علم الله هو الله وكان يسأل
الثنوية فيقول لهم اذا قلتم ان تباين النور والظلمة هو هما وان امتزاجهما هو هما فقولوا
ان التباين هو الامتزاج وكان يسأل من يزعم ان طول الشيء هو هو وكذلك عرضه ان
طوله هو عرضه وهذا راجع عليه في قوله ان علم الله هو الله وان قدرته هو هو لانه اذا
كان علمه هو هو وقدرته هي هو فواجب ان يكون علمه هو قدرته والا لزم التناقض
كما الزم اصحاب الاثنين وهذا اخذه ابو الهذيل عن ارسطاطاليس وذلك ان ارسطاطاليس
قال في بعض كتبه ان الباري علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله
فحسّن اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وكان يقول ان لمقدورات الله ومعلوماته
مما يكون ومما لا يكون كلاً وجميعاً كما ان لما كان كلاً وجميعاً وان اهل الجنة
تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً لا يتحركون وكان يقول بانقطاع الاكل
والشرب والنكاح وكان ابو الهذيل اذا قيل له اتقول ان لله علماً قال اقول ان له علماً
هو هو وانه عالم بعلم هو هو وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات فنفى ابو الهذيل
العلم من حيث اوهم انه اثبته ولم يثبت الا الباري فقط وكان يقول معنى ان الله
عالم بمعنى انه قادر ومعنى انه حي انه قادر وهذا لازم له اذا كان لا يثبت للباري صفات
لا هي هو ولا يثبت الا الباري فقط وكان اذا قيل له فلم اختلفت الصفات فقيل عالم
وقيل قادر وقيل حي قال لاختلاف المعلوم والمقدور وحكى عنه جعفر بن حرب انه
كان لا يقول ان الله تعالى لم يزل سميعاً ولا بصيراً الا على انه سيسمع وسيبصر لان ذلك يقتضي وجود
المسموع والمبصر فاما النظام فانه كان ينفي القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر ١٧٨
وصفات الذات ويقول ان الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه لا

بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم وكذلك قوله في صفات الذات وكان يقول
اذا اثبت الباري عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة وسمع
وبصر وقدم وكذلك قوله في صفات الذات اثبت ذاته وانفي عنه الجهل والعجز والموت
والصمم والعمى وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب فاذا قيل له فلم اختلف القول
عالم والقول قادر والقول حي وانت لا تثبت الا الذات فما انكرت ان يكون معنى عالم
معنى قادر ومعنى حي قال لاختلاف الاشياء المتضادات المنفية عنه من الجهل والعجز
والموت فلم يجب ان يكون معنى عالم معنى قادر ولا معنى عالم معنى حي وكان يقول
ان قولي عالم قادر سميع بصير انما هو اثبات التسمية ونفي التضاد وكان اذا قيل له تقول
ان لله علماً قال اقول ذلك توسعاً وارجع الى انه عالم وكذلك اقول لله قدرة وارجع
الى انه قادر وكان لا يقول له حياة وسمع وبصر لان الله تعالى اطلق العلم فقال انزله
بعلمه واطلق القوة فقال اشد منهم قوة ولم يطلق الحياة والسمع والبصر وكان
يقول ان الانسان حي قادر بنفسه لا بحياة وقدرة كما يقول في الباري تعالى ويقول ان الله
عالم بعلم وانه قد يحدث في الانسان آفة فيصير عاجزاً او تدخل عليه آفة فيصير ميتاً
واما ضرار بن عمرو فكان يقول اذهب من قولي ان الله تعالى عالم الى نفي
الجهل ومن قولي قادر الى نفي العجز وهو قول عامة المتبلبلين واما معمر فحكى
عنه محمد بن عيسى السيرافي النظامي انه كان يقول ان الباري عالم بعلم وان علمه
كان علماً له لمعنى وكان المعنى لمعنى لا الى غاية وكذلك قوله في سائر صفات
الذات فقال في الله تعالى بالمعاني وانه عالم بمعان لا نهاية لها قادر حي سميع بصير
بمعان لا غاية لها اخبرني بذلك محمد بن عيسى ابو عمر الفرانجي وقال هشام بن عمرو
الفوطي ان الله لم يزل عالماً قادراً حياً وكان اذا قيل له اتقول ان الله لم يزل عالماً بالاشياء
انكر ذلك وقال اقول انه لم يزل عالماً انه واحد ولا اقول بالاشياء لان قولي بالاشياء اثبات
انها لم تزل وقولي انها ما سيكون الاشياء اشارة اليها ولا يجوز ان اشير الا الى موجود
وكان يقول ان ما علم ونقضي شيء ولا اقول ان ما لم يكن فلم يوجد شيء وكان لا يقول

حسبنا الله ونعم الوكيل ولا نقول ان الله يعذب بالنار وهذه العلة التي اعتل بها هشام في
العلم اخذها عن بعض الازلية لان بعض الازلية يثبت قدم الاشيا مع باريها وقالوا
قولنا لم يزل الله عالما بالاشيا يوجب ان تكون الاشيا لم تزل فلذلك قلنا بقدمها فقال القوطي لما
استحال قدم الاشيا لم يجز ان يقال لم يزل عالما بها وكان لا يثبت لله علما ولا قدرة ولا حياة
ولا سمعا ولا بصرا ولا شيا من صفات الذات وانكر اكثر الروافض ان يكون الله تعالى
لم يزل عالما وكانت اقيس لقولها من القوطي وقالت بحدث العلم وقالت عامة الروافض
الا شرذمة قليلة ان الله تعالى يعلم ما يكون قبل ان يكون وفرقة منهم يقولون لا يعلم الشي
حتى يؤثر اثره والتاثير عندهم الارادة فاذا اراد الشي علمه واذا لم يرده لم يعلمه ومعنى
اراد عندهم تحرك حركة فاذا تحرك تلك الحركة علم الشي والا لم يجز الوصف
له بانه عالم به وزعموا انه لا يوصف بالعلم بما لا يكون وفرقة منهم يقولون لا يعلم الله الشي
حتى يحدث له ارادة فاذا احدث له الارادة لان يكون كان عالما بانه يكون وان احدث
الارادة لان لا يكون كان عالما بان لا يكون وان لم يحدث له ارادة لان يكون ولا لان لا
يكون لم يكن عالما بانه يكون ولا عالما بانه لا يكون ومنهم من يقول معنى يعلم معنى هو
يفعل وان قلت لهم تقولون لم يزل عالما بنفسه اختلفوا فمنهم من يقول
لم يكن يعلم نفسه حتى خلق العلم لانه قد كان ولما
يفعل ومنهم من يقول لم يزل يعلم نفسه وان قلت لهم فلم يزل يفعل قالوا نعم ولا نقول
بقدم الفعل ومنهم من يقول العلم صفة الله تعالى في ذاته وانه عالم في نفسه غير
انه لا يوصف بانه عالم حتى يكون الشي فاذا كان قيل عالم به وما لم يكن الشي لم
يوصف بانه عالم به لان الشي ليس ولسنا نصحح العلم بما ليس وهذا قول حكي عن
السكاكية وفرقة يقولون لم يزل الله عالما والعلم صفة له في ذاته ولا يوصف بانه
عالم بالشي حتى يكون كما ان الانسان موصوف بالسمع والبصر ولا يقال انه بصير بالشي
كما يلاقيه الشي ولا سميع له حتى يرد عليه مسموعه وكما يقال عاقل ولا يقال عقل الشي
ما لم يرد عليه وحكى الجاحظ ان هشام بن الحكم قال ان الله تعالى انما علم ما تحت

الثرى بالشعاع المنفصل الذاهب منه في عمق الارض فلولا ملابسته لما هناك بشعاعه لما
درى ما هنالك فزعم ان بعضه مشوب وهو شعاعه وان الشوب محال على بعضه
وطايفة يقولون ان معبودهم لا يوصف بانه لم يزل قادرا ولا الها ولا ربا ولا عالما ولا سميعا
ولا بصيرا حتى يحدث لنفسه ذلك لان الاشيا التي كانت قبل ان تكون ليست بشي ولن يجوز ان
يوصف بالقدرة على غير شي وحكى جاحظ ان قايلا قال من المشبهة ان الباري كان لم يزل
حيا ثم صار حيا وعامة الروافض يصفون معبودهم بالبدا ويزعمون انه تبدو له البدوات
ويقول بعضهم قد يامر ثم يبدو له وقد يريد ان يفعل الشي في وقت من الاوقات ثم لا
يفعله لما يحدث له من البدا وليس على معنى النسخ ولكن على معنى انه لم يكن في الوقت
الاول عالما بما يحدث له من البدا وسمعت شيخا من مشايخ الرافضة وهو الحسين
ابن محمد بن جمهور يقول ما علمه الله تعالى انه يكون ولم يطلع عليه احدا من خلقه
فجايز ان يبدو له فيه وما اطلع عليه عباده فلا يجوز ان يبدو له فيه وقالت طايفة
ان الله يعلم ما يكون قبل ان يكون الا اعمال العباد فانه لا يعلمها الا في حال كونها
لانه لو علم من يعصيه لم يستطع حال بين العاصي وبين المعصية وقالت طايفة من
المعتزلة ان الوصف لله بانه سميع من صفات الذات غير انه لا يقال يسمع الشي الا
في حال كونه وقد ذهب الى هذا القول محمد بن عبد الوهاب الجبائي وزعم انه
يقال ان الله لم يزل سميعا ولا يقال لم يزل سامعا ولا يقال لم يزل يسمع فيلزمه اذا لم
يقل ان الباري لم يزل سامعا ان يقول لم يزل لا سامعا واذا لم يقل لم يزل يسمع ان يقول
لم يزل لا يسمع واذا لم يقل لم يزل مبصرا ان يقول لم يزل لا مبصرا ولا مدركا كما
الزم من لم يقل ان الله لم يزل عالما ان يقول لم يزل لا عالما وكذلك يلزم عبادا في
انكاره القول ان الله لم يزل سميعا بصيرا ان يقول ان الله غير سميع ولا بصير كما
الزم من لم يقل ان الله لم يزل عالما قادرا ان يقول لم يزل غير عالم ولا قادر ويقال
له اليس لا تقول ان الله لم يزل سميعا ولا يلزم نفسك انه يوصف انه سامع محدث فما
الذي تنفصل به من مخالفيك اذا انكروا القول ان الله لم يزل عالما ولم يقولوا الله ذو علم

محدث وقال شيطان الطاق وكثير من الروافض ان الله عالم في نفسه ليس
بجاهل ولكنه انما يعلم الاشيا اذا قدرها واراده فاما من قبل ان يقدرها ويريدها فمحال ان
يعلمها لا لانه ليس بعالم ولكن الشي لا يكون شيا حتى يقدره وينشيه بالتقدير والتقدير عندهم
الاراده وحكى ابو القسم البلخي عن هشام بن الحكم انه كان يقول محال ان يكون الله
لم يزل عالما بنفسه وانه انما يعلم الاشيا بعد ان لم يكن بها عالما وانه يعلمها بعلم وان العلم صفه
له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه ولا يجوز ان يقال العلم انه محدث او قديم لانه صفة
والصفه عنده لا توصف وقال لو كان لم يزل عالما لكانت المعلومات لم تزل لانه لا يصح عالم الا بمعلوم
موجود قال ولو كان عالما بما يفعله عباده لم يصح المحنه والاختبار وليس قول هشام
في الحيوه والقدره قوله في العلم الا انه لا يقول حدثتا ولكنه يزعم انهما صفتان لله لا
هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه وانما نفى ان يكون عالما لما ذكرناه وحكى حاكي
ان قول هشام في القدره كقوله في العلم وقال جهم ان علم الله محدث هو احدثه
يعلم به وانه غير الله وقد يجوز عنده ان الله يكون عالما بالاشيا قبل وجودها بعلم
يحدثه قبلها وحكى حاكي عنه خلاف هذا فزعم ان الذي بلغه عنه انه كان يقول
ان الله يعلم الشي في حال حدوثه ومحال ان يكون الشي معلوما وهو معدوم لان الشي
عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشي فيعلم او يجهل فالزمه مخالفوه
ان لله علما محدثا وزعم ان الله قد كان غير عالم ثم علم فحجب اصحابه ان يقول
في القدره والحيوه كقوله في العلم واختلفوا في العلم من وجه اخر
فقال كثير منهم ان الله لم يزل عالما انه يعذب الكافر ان لم يتب وانه لا يعذبه ان
تاب وانكر ذلك هشام الفوطي ومن ذهب مذهبه وعباد ومن قال بقوله
وقال هو لا يجوز ما فيه من الشرط والله لا يوصف بانه يعلم بما شرط والشرط في
المعلوم لا في العالم وكان عباد بن سليمان صاحب الفوطي يقول ان الله لم يزل عالما
قادرا حيا وانه لم يزل عالما بمعلومات قادرا على مقدورات عالما باشيا جواهر
واعراض وافعال فاذا قيل له يقول ان الله لم يزل عالما بالمخلوقات وبالاجسام

والمولفات انكر ذلك وكان يقول ان الاشيا اشيا قبل كونها وان الجواهر جواهر
قبل كونها وان الاعراض اعراض قبل كونها والمخلوقات كانت قبل ان لم تكن
ولا ان حقيقتها ان لم يكن كانت كما يقول الناس وكان يابى ذلك ويقول ان حقيقة المحدثات
معقول وكان اذا قيل له تقول ان البارئ عالم بنفسه او بعلم انكر القول بنفسه او بعلم
وقال قولكم عالم صواب وقولكم بنفسه خطا وقولكم بعلم خطا وكذلك القول بانه
خطا وكان ينكر قول من قال ان لله تعالى وجها وينكر القول وجه الله ونفس الله
وينكر القول ذات الله وينكر ان يكون لله ذا عين وان يكون له يدان هما يداه وكان
يقول ان الله غير لا كالاغيار ولا يقول انه معنى وكان اذا قيل له تقول ان الله عالم
قادر حي سميع بصير عظيم جليل في حقيقة القياس انكر ذلك ولم يقله وكان لا يقول
ان البارئ قبل الاشيا ولا يقول انه اول الاشيا ولا يقول ان الاشيا كانت بعده وكان
لا يقول ان الله لطيف وحكى حاكي انه كان يطلق ذلك مقيدا فيقول لطيف بعباده
وكان اذا قيل له تقول ان لله علما قال خطا ان يقال له علم وانه ذو علم وانه
عالم بعلم فاذا قيل له تقول انه لا علم لله قال خطا ان يقال لا علم له وكذلك في سائر
ما سمي به البارئ وكان يقول ان القديم لم يزل في حقيقة القياس لان ما لم يزل
فقديم والقديم لم يزل وليس في البارئ عالم قادر الا هو وكان لا يقول ان الله لم يزل سميعا
بصيرا ولا يقول لم يزل السميع البصير ويقول ان الله السميع البصير لم يزل وكان يقول ان الله
سميع بصير لم يزل وكان اذا سئل عن معنى ان الله عالم قال اثبات اسم لله تعالى معه علم بمعلوم
والقول قادر اسم لله تعالى ومعه علم بمقدور والقول سميع اثبات اسم لله ومعه علم بمسموع
والقول بصير اثبات اسم لله ومعه علم بمبصر وكان لا يقول ان له سمعا ولا يقول انه ذو
سمع فلم ولا انه ذو سمع محدث وكذلك جوابه اذا سئل عن القول بصير ومعنى القول حي
اثبات اسم لله عنده ومعنى القول في الله انه قديم لم يزل وكان لا يقول معنى حي معنى قادر
ولا معنى عالم معنى قادر ولا يقول معنى سميع بصير معنى عالم بالمسموعات والمبصرات
كما يقول البغداديون وكان يقول ان صفات البارئ هي الاقوال كنحو القول عالم

عظيما جليلا كان لم يزل

ويعلم ويسمع ويبصر وان الاسماء هي القول كقول القائل عالم حي سميع بصير وكان
يقول اسماء الله ما اجمعت الامة على تخطية نافيه وكل اسم اجمعوا على تخطية نافيه فهو
من اسمائه كالقول عالم اجمعت الامة على تخطية من قال ليس بعالم وكذلك سائر اسمائه وما
لم يجمعوا على تخطية نافيه فليس من اسمائه وكان عباد لا يقول ان الله تعالى متكلم ويقول
هو مكلم وكان لا يقول ان البارئ لا يزال قادرا على ان يخلق ولا يقول لم يزل قادرا على الاجسام
والمخلوقات ولا يقول ان الله لم يزل محسنا جوادا ولا منعما متفضلا خالقا متكلما صادقا
محبا راحما راضيا ساخطا مواليا معاديا ويقول هذه اسماء سماها البارئ تعالى لفعله
وزعم ان الاسماء على وجوه منها ما سمي بها البارئ لا لفعله ولا لفعل غيره كالقول عالم
قادر حي سميع بصير قديم اله ومنها ما سمي بها لفعله كالقول خالق رازق وبارئ
متفضل محسن منعم ومنها ما سمي به لفعل غيره كالقول معلوم ومدعو وكان اذا
قيل له فتقول ان الله تعالى لم يزل غير خالق وغير رازق وغير منعم وغير متفضل انكر
ذلك ولم يقل لم يزل خالقا ولم يقل لم يزل غير خالق وقد حكي عنه انه قال لم
يزل رحمانا وكان لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا يستدل بالافعال على ان البارئ
عالم حي قادر وكان ينكر دلالة مجيء الشجرة وكلام الذئب وسائر الاعراض على نبوة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول لا اقول ذلك يدل ولا اقول الايات وكان لا يستدل على
البارئ بالاعراض وكان لا يقول ان الله فرد وينكر القول بذلك وكان يقول ما حكينا
عنه من انه لا يستدل بالاعراض واذا قيل من كم وجه يعرف الحق قال من كتاب الله
تعالى واجماع المسلمين ومن حجج العقول وهذا نقض قوله لا اقول ان الاعراض تدل على النبي
وكان الناشئ يدل بالافعال المتسقة في الحكمة من البارئ على ان فاعلها عالم قادر
سميع بصير حليم عزيز عظيم جليل كبير في الحقيقة والانسان سمي بهذه الاشياء على
المجاز وكان يقول ان الاسماء اذا وقعت على المسميين لم تخل من اربعة اقسام اما ان يكون
وقع عليهما لاشتباه ذاتيهما كقولنا جوهر وجوهر واما ان يكون وقع عليهما لاشتباه
ما احتملته الذات كقولنا متحرك ومتحرك واسود واسود او يكون وقع عليهما لمضاف

اضيفا اليه وميزا منه لولاه ما سميا كقولنا محسوس ومحرك او يكون وقع عليهما وهو
في احدهما بالمجاز وفي الاخر بالحقيقة كقولنا للصنم المنحوت من خشبة صنم وهو
واقع عليه في الحقيقة وقولنا للانسان صنم وهو تسمية له على المجاز قال واذا قلنا ان
البارئ عالم والانسان عالم والانسان قادر والبارئ قادر وكذلك حي وحي وليس
هذا واقعا عليهما لاشتباه ذاتيهما ولا لاشتباه ما احتملته الذات ولا لمضاف اضيفا اليه
وميزا منه وانما يقع ذلك عليهما وهو في البارئ تعالى بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز وكان
يقول ان البارئ تعالى غير المحدثات في الحقيقة وهي غيره في الحقيقة وهذا نقض دليله هذا
وكان لا يقول ان الانسان فاعل في الحقيقة ولا محدث في الحقيقة ولا يقول ان البارئ
احدث كسبه وفعله واما ابو الحسين محمد بن مسلم المعروف بالصالحي فانه كان
يقول ان البارئ تعالى لم يزل عالما بمعلومات واجسام مؤلفات ومخلوقات في اوقاتها
ولم يزل يعلم موجودا في وقت كذا فالمخلوق مخلوق فيه ولا تسمى المعلومات قبل كونها
معلومات ولا مقدورات ولا اشياء قبل كونها وكان ينفي العلم والقدرة وسائر الصفات
ويقول معنى ان البارئ عالم بالاشياء انه قادر لا كالقادرين ومعنى انه حي لا كالاحياء
هو معنى عالم لا كالعلماء وكذلك كان يقول في سائر الاسماء والصفات للذات وانما هذا
منزلة قول القائل اقبل وتقدم وتعال والمعنى واحد وبلغني ان ابن الخرائي كان يقول لا
معلوم الا موجود فقيل له فكيف تقول في المقدور فقال لا اقول انه مقدور في الحقيقة
لانه كان يحيل القدرة على الموجود وكان الصالحي يقول القدرة على الشيء في وقته وقبل
وقته ومعه وكان يثبته مقدورا موجودا في حال كونه وكان ابن الراوندي يقول
ان المعلومات معلومات قبل كونها وانه لا شيء الا موجود وان المامور به والمنهي عنه
وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه وكل ما كان يرجع الى نفس
الشيء لم يسم ولم يوصف به قبل كونه وكان الصالحي يخطي من قال اذا اثبت الله عالما
نفيت جهلا واذا سميته قادرا نفيت عجزا وكان يجيز ان يقدر الله تعالى الميت فيفعل وهو
ميت غير حي واذا جاز ان يقدر منا من ليس بحي ويظهر الفعل منا ممن ليس بحي فقد بطلت دلالة

افعال الباري على انه حي وبطلان دلالته فانه اذا جاز ان يعقل عنه من ليس بحي وبلغني
ان سائلا سأله مرة فقال من اين علمت ان الباري حي فلم يأت بجواب مقنع وان سائلا
سأله فقال اذا كان معنى اسماء الله لذاته انه شيء لا كالاشياء فهل يجوز ان يسمي نفسه
جاهلا بدلا من تسميته عالما فالقه بحاله اذا كانه لا يرجع بقوله لا كالعلماء الا الى معنى
انه شيء لا كالاشياء فاجاز ذلك فقال له وكذلك يسمي نفسه حمارا او يسمي نفسه فرسا
ومعنى ذلك انه لا كالاشياء فاجاز ذلك نعوذ بالله من الخذلان المهين ومن الحور
بعد الكور ومن الكفر بعد الايمان وبلغني ان ابا الحسين سأله سائل فقال له اذا قلت
ان الباري متكلم بكلام في غيره فقل متحرك بحركة في غيره فقال كذلك اقول
فوصف الله تعالى بالسكون واما البغداديون فيقولون ان الباري لم يزل عالما
خبيرا قادرا حيا سميعا بصيرا الها قديما عزيزا عظيما غنيا جليلا واحدا احدا فردا
سيدا مالكا ربا قاهرا رفيعا كاينا موجودا باقيا اولا رائيا مدركا سامعا مبصرا
بنفسه لا بعلم وحياة وقدرة وسمع وبصر والهية وقدم وعزة وعظم وجلال
وكبرياء وغنى وسؤدد وقهر وربوبية وبقاء وكذلك ساير صفات الذات وهم
ينفون صفات الذات اجمع ويقولون ان الباري شيء لا كالاشياء وانه لم يزل عالما
بالاشياء قبل كونها اجسامها واعراضها وان الجسم جسم قبل كونه مؤلفا وغلا
بعضهم حتى قال مومن في القبضة قبل كونه كافر في القبضة وانه ملعون في
القبضة ومثاب في القبضة ومعاقب في القبضة قبل كونه وانه يصرخ ويستغيث من
العذاب في العقاب وان في الصفات مثل هذا العالم عوالم لا يحصيها الا الله يتحرك
ويسكن وبلغني ان بعضهم اجاب بان المخلوق مخلوق قبل كونه وهذا من عجيب
التجاهل وقال بعض المحدثين منهم ان المعلوم معلوم قبل كونه وكذلك المقدور وكلما
كان متعلقا بغيره كالمامور به والمنهي عنه وانه لا شيء الا موجود ولا جسم الا موجود
ومن البغداديين من يقول ان المعلومات معلومات قبل كونها والاشيا اشيا قبل
كونها ويمنع اجساما وجواهر واعراضا وبعض البصريين وهو الشحام وطوايف من

البغداديين يقولون ما استحال ان يوصف الشيء به في حال وجوده فمستحيل ان يوصف
به قبل كونه كالقول متحرك ومؤمن وكافر فاما جسم مؤلف فقد يوصف به في
حال كونه فالزمهم ان يقولوا موجود قبل كونه فابوا ذلك وانكروا ان يكون الباري
تعالى لم يزل مريدا محبا مبغضا متكلما راضيا ساخطا مواليا معاديا جوادا حكيما
عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا وزعموا ان هذا اجمع من صفات الافعال وزعموا ان
الصفات على وجوه فمنها ما يوصف به الباري لنفسه كالقول عالم قادر حي سميع
بصير وشيء يوصف به لفعله كالقول خالق رازق منعم متفضل عادل جواد حكيم
متكلم صادق لم يزل مادح ذام محيي مميت ممرض مصح وما اشبه ذلك وشيء يوصف
به الباري لذاته وقد يوصف به لفعله كالقول حكيم بمعنى عليم من صفات النفس
والقول حكيم على طريق الاشتقاق من فعله المحكم من صفات الفعل وكالقول
صمد بمعنى سيد يوصف به لذاته وقد يوصف به بمعنى انه مصمود اليه في النوايب فيوصف
به من طريق الاشتقاق من الفعل ومعنى ان الله عالم عندهم انه متبين للاشيا
وانه لا يخفى عليه شيء ومعنى انه قادر انه يمكنه الفعل وحوم عنه وزعم احدهم
ان معنى القول انه حي انه قادر ومعنى انه سميع انه لا يخفى عليه الاصوات والكلام
ومعنى انه بصير انه لا يخفى عليه المبصرات ومعنى ان الله راء عندهم انه عالم
وكان الاسكافي يقول ان الله لم يزل سامعا مبصرا بمعنى سميع وانه لم يزل ملكا
واختلف البغداديون في القول ان الله كريم هل هو من صفات الذات او من
صفات الفعل فقال عيسى الصوفي الوصف لله بانه كريم من صفات الفعل او الكرم
هو الجود وكان اذا قيل له فقول ان الله لم يزل غير كريم قال هذا لا يلزمني كما لا يلزم من
اذا كان العدل والاحسان من صفات الفعل ان اقول لم يزل الباري غير صادق ولا
عادل ولا محسن لان ذلك يوهم الذم فكذلك وان كان الكرم فعلا فاني لا اقول ان الله
لم يزل غير كريم وكان الاسكافي يقول كريم على وجهين احدهما صفة فعل
اذا كان الكرم بمعنى الجواد والاخر صفة نفس اذا اريد به الرفيع العالي على الاشياء

بتفضيله وتحننه في ذلك انه تعالى ارضى كرمه يراد بذلك اي هي ارفع الارضين وتعالى
فهو شريف كريم وكان الجبائي يقول كريم بمعنى عزيز من صفات الله لذاته
وكريم بمعنى انه جواد معطي من صفات الفعل وكان اذا قيل له اذا فعل الاحسان
فعل هل ان الله تعالى لم يزل غير محسن قال اقول غير محسن ولا مسيء حتى يزول الايهام
ولم يزل غير عادل ولا جائر ولم يزل غير صادق ولا كاذب وكذلك لم يزل غير حليم
ولا سفيه وكذلك يقول لم يزل لا خالق ولا رازق والمعتزلة كلها الا عبادا يقولون
ان الوصف له بانه رحمان وانه رحيم من صفات الفعل وكان عباد يقول لم يزل
رحمانا وكان حسين النجار يقول ان الله لم يزل جوادا بنفي البخل عنه لا على انه
اثبت جودا وكافة المعتزلة يقولون ان الوصف لله بانه حكيم جواد
محسن صادق خالق رازق من صفات الفعل والبغداديون يقولون ان الوصف
لله بانه حليم معناه انه ناه عن السفه كاره له وكثير من البغداديين
في الصفات وفي معنى القول ان الله عالم قادر بعبارة وكذلك قول النظام
وفي البغداديين من يقول لله علم بمعنى انه عالم وله قدرة بمعنى انه قادر
ولا يقولون له حياة بمعنى انه حي وله سمع بمعنى انه سميع لان الله تعالى اطلق العلم
والقوة ولم يطلق الحياة والسمع ومنهم من يقول لله علم بمعنى معلوم كما
قال ولا يحيطون بشيء من علمه اي من معلومه وله قدرة بمعنى مقدور كما
يقول المسلمون اذا راوا المطر هذه قدرة الله بمعنى مقدوره والمعتزلة تفرق
بين صفات الذات وصفات الافعال بان صفات الذات ليس يجوز ان يوصف
الباري باضدادها ولا بالقدرة على اضدادها كالقول عالم لا يوصف الباري بالجهل ولا
بالقدرة على ان يجهل وصفات الافعال يجوز ان يوصف باضدادها من الكراهة
وبالقدرة على ان يكره وكذلك الحلم يوصف الباري بضده من البغض وكذلك
الرضا والسخط والامر والنهي والصدق قد يوصف الباري بالقدرة على ضده من
الكذب وان لم يوصف بالكذب فقد يوصف بالمتضاد من كلام الامر والنهي

وكل اسم اشتق للباري من فعله كالقول متفضل منعم محسن خالق رازق عادل جواد
وما اشبه ذلك فهو من صفات الفعل وكذلك كل اسم اشتق من غيره كالقول معبود
من العبادة وكالقول مدعو من دعا غيره اياه فليس من صفات الذات وكلما
جاز ان يرغب الى الباري فيه ليس من صفات الذات وقالت المعتزلة باسرها الا الوصف
لله تعالى بانه مريد من صفات الفعل الا بشر بن المعتمر فانه زعم ان الله لم يزل مريدا للطاعة
دون معصيته وزعم جماعة من البغداديين من المعتزلة ان الوصف لله بانه مريد
قد يكون بمعنى انه مكون للشيء والارادة لتكوين الشيء هي الشيء وقد يكون الوصف له بانه
مريد للشيء بمعنى انه امر بالشيء كنحو الوصف له بانه مريد بمعنى انه حاكم بالشيء مخبر عنه
وكنحو ارادته الساعة ان تقوم القيامة في وقتها ومعنى ذلك انه حاكم بذلك ومخبر
عنه وهذا قول ابرهيم النظام وقال ابو الهذيل ارادة الله تعالى لكون الشيء هي غير الشيء المكون
وهي توجد لا في مكان وارادته للايمان غيره وغير الامر به وهي مخلوقة ولم يجعل الارادة
امرا ولا حكما ولا خبرا والى هذا القول يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائي الا ان ابا الهذيل
كان يزعم ان الارادة لتكوين الشيء والقول له كن خلق للشيء وكان الجبائي يقول
ان الارادة لتكوين الشيء هي غيره وليست خلقا له ولا جائز ان يقول الله للشيء كن وكان
يزعم ان الخلق هو المخلوق وكان ابو الهذيل لا يثبت الخلق مخلوقا وكان بشر بن المعتمر
يقول خلق الشيء غيره ويجعل الارادة خلقا له وينكر قول ابي الهذيل ان الخلق ارادة
وقول وكان ينكر القول وكان ابو الهذيل يقول ان الخلق الذي هو ارادة وقول لا يقال
انه مخلوق الا على المجاز وخلق الله الشيء مولفا الذي هو تاليف وخلقه الشيء ملونا
الذي هو لون وخلقه للشيء طويلا الذي هو طول مخلوق في الحقيقة وكان ابو موسى
المردار يقول خلق الشيء غيره وهو قبله وان معمرا قال خلق الشيء غيره وهو قبله وللخلق
خلق والخلق لا نهاية له وهي كلها معا وان هشام بن الحكم قال خلق الشيء صفة له لا
هو هو ولا غيره وقال الفوطي ابتداء ما يجوز ان يعاد وابتداء ما لا يجوز ان يعاد هو هو وقال
عباد خلق الشيء غير الشيء وهما معا وخطا من قال الخلق غير المخلوق ومن قال خلق الشيء

غيره لان القول مخلوق خبر عن شيء مخلوق واذا قلت خلق الشيء غيره اوهم هذا الكلام انه
غير نفسه ولم يقل احد ان الخلق ارادة وهو قول غير ابي الهذيل وقال عبد الله بن كلاب لم
يخلق الله شيئا حتى يقول له كن وليس القول خلقا وزعمت المعتزلة كلها غير الجبائي
المراد انه لا يجوز ان يكون الله تعالى مريدا للمعاصي على وجه من الوجوه ان يكون موجودا
ولا يجوز ان يأمر بما لا يريد ان يكون وينهى عما يريد كونه وان الله تعالى قد اراد ما لم يكن وكان
ما لم يرد وانه قادر على المنع مما لا يريد وان يلجئ الى ما اراد وقال ابو موسى فيما حكى
عنه ابو الهذيل ان الله اراد المعاصي بمعنى انه خلى بين العباد وبينها وقال
المعتزلة كلها غير بشر وعباد ان الله لم يزل غير مريد لما علم انه يكون ثم اراده وقال
عباد لا يجوز ان يقال لم يزل مريدا ولا يجوز ان يقال لم يزل غير مريد والوصف له بانه مريد
من صفات الفعل عنده وقال بشر بن المعتمر ومن ذهب مذهبه ارادة الله غير
الله والارادة على ضربين ارادة وصف بها وهي فعل من فعله وارادة وصف بها في
ذاته وان ارادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه وجوز وقوعها
على سائر الاشياء وقالت الفضلية اصحاب فضل الرقاشي ان افعال العباد لا يقال
ان الله تعالى ارادها اذا لم تكن ولا يقال لم يردها فان كانت جاز القول بانه ارادها فما
كان من فعلهم طاعة قيل اراده فيه وفعله وان كان معصية قيل لم يرده ولجاز
القول ان الله يريد امرا فلا يكون وجوزوا ان يكون ما لا يريد وانكروا ان يكون الله مريدا ان
يطيعه الخلق قبل ان يطيعوه او يريد ان يعصوه قبل ان يعصوه وكل ما كان
من فعل الله فانه قد يكون اذا اراده وان لم يرده لم يكن وجوزوا ان يفعل الله الامر وان لم
يردها وقد حكي نحو هذا عن غيلان واختلفت المعتزلة فقال جعفر بن حرب
لا يجوز القول بان الله اراد الكفر مخالفا للايمان واراد ان يكون قبيحا غير حسن
ويكون المعنى انه حكم بذلك كما قلنا انه جعل الكفر مخالفا للايمان وجعله
قبيحا وابا ذلك سائر المعتزلة وقالوا لم نقل ان الله جعل الكفر مخالفا للايمان قبيحا
وانما قلناه اتباعا على ما فليس يلزمنا ان نقيس عليه وقول القائل اراد ان يكون الكفر قبيحا

110

مخالفا للايمان ليس يقع الا على الكفر لانه ليس هناك مخالفة ولا قبح وهذا اذا كان فعل
اوجب القائل ان الله تعالى اراد الكفر بوجه من الوجوه وقالت المعتزلة الا الفضلية اصحاب
فضل الرقاشي نقول ان الله تعالى يريد امرا ولا يكون وانه يكون ما لا يريد وقال معمر ارادة
الله تعالى غير مراده وهي غير الخلق وغير الامر والاخبار عنه والحكم به وقال حسين
النجار ان الله لم يزل مريدا لما علم انه يكون وان لا يكون ما علم انه لا يكون بنفسه لا بارادة
بل بمعنى انه لم يزل غير ساه ولا مكره وقال سليمن بن جرير وعبد الله بن كلاب ان
الله تعالى لم يزل مريدا بارادة يستحيل ان يقال هي الله او يقال هي غيره وقال ضرار بن عمرو
ارادة الله على ضربين ارادة هي المراد وارادة هي الامر بالفعل وزعم ان ارادته لفعل
الخلق هي فعل الخلق وارادته لفعل العباد هي فعل العباد وخلق فعل العباد هو فعل
العباد وكذلك كان يزعم ان خلق الشيء هو الشيء وقال بشر المريسي وحفص الفرد
ومن قال بقولهما ارادة الله على ضربين ارادة هي صفة له في ذاته وارادة هي صفة
له في فعله وهي غيره فالارادة التي زعموا انها صفة لله من فعله وانها غيره هي امره
بالطاعة والارادة التي يثبتونها صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله
وفعل خلقه وقال هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وغيرهما من الروافض ارادة
الله تعالى حركة وهي معنى لا هي الله ولا غيره وانها صفة لله وذلك انهم زعموا ان الله
اذا اراد الشيء تحرك فكان ما اراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصف اكثر
الروافض ربهم بالبداء وانه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد خلافه وذلك انه يتحرك حركة
لشيء ثم يتحرك خلاف تلك الحركة فيكون ضد ذلك الشيء ولا يكون الذي اراده قبل
وقال ابو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ارادة الله غيره وهي حركة يتحرك بها تعالى الله
عما قالوه واما القول في الباري انه متكلم فقد اختلفت المعتزلة في ذلك فقال
عباد بن سليمان لا اقول ان الباري متكلم واقول انه مكلم وهذا خلاف اجماع المسلمين
وزعم انه متكلم منفعل فيلزمه ان لا يقول منفعل الا ان ينفعل منفعلا ولا يقول قيوم
الا ان قيوما قيوم واكثر المعتزلة الا من قال منهم بالطباع ان كلام الله فعله وانه

محال ان يكون الله لم يزل متكلما وقال بعض مشايخ المعتزلة ان الله تعالى لم يخلق الكلام الا على معنى انه
خلق ما اوجبه وان الله لا يكلم احدا في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح وان كلام الله
فعل الجسم بطباعه وحقيقة قول هولاء انه لا كلام لله في الحقيقة وان الله ليس بمتكلم في
الحقيقة ولا مكلم وهذا قول معمر واصحاب الطبايع وقالت شرذمة ان الله لم يزل متكلما بمعنى
انه لم يزل مقتدرا على الكلام وان كلام الله محدث وافترقوا فرقتين فقال بعضهم مخلوق
وقال بعضهم غير مخلوق وقال ابن كلاب ان الله لم يزل متكلما وان الكلام من صفات
النفس كالعلم والقدرة وسنذكر اختلاف الناس في القرآن بعد هذا الموضع من كتابنا
واختلف المتكلمون في معنى انه قديم فقال بعضهم معنى ان الله قديم انه لم يزل كاينا
لا الى اول وانه المتقدم لجميع المحدثات لا الى غاية وهذا قول الجبائي وقال عباد معنى قديم
انه لم يزل ومعنى لم يزل انه قديم وقال بعضهم معنى قديم معنى انه وقال من يثبت القدم قديما
بقدم معنى ان الله قديم اثبات قدم لله كان به قديما وكذلك معنى عالم عندهم اثبات
علم وكذلك القول في ساير الصفات وقد حكي عن بعض المتفلسفة انه كان لا يقول ان
الباري قديم وحكي عن معمر انه كان لا يقول ان الباري قديم الا اذا اوجد المحدثات
واختلف المتكلمون هل يسمى الباري شيئا ام لا فقال جهم بن صفوان ان الباري لا يقال
انه شي لان الشي عنده هو المخلوق الذي له مثل وقال اكثر اهل العلم ان الباري شي
واختلف القايلون انه شي في معنى القول انه شي فقالت المشبهة معنى ان الله شي معنى
ان الله جسم وقال قايلون معنى ان الله شي معنى انه موجود وهذا مذهب من قال لا شي
الا موجود وقال قايلون معنى ان الله شي هو اثباته وقد ذهب الى هذا قوم وزعموا ان الاشيا
اشيا قبل وجودها وانها مثبتة اشيا قبل وجودها وهذا القول مناقضة لانه لا فرق بين
ان يكون ثابتة وبين ان يكون موجودة وهذا قول الحسين الخياط وقال عباد بن سليمن
معنى القول ان الله شي انه غير فلا شي الا غير ولا غير الا شي وقال الصالحي معنى ان
الله شي لا كالاشيا معنى انه قديم وهو معنى انه عالم لا كالعلما وقادر لا كالقادرين
وما قال بهذا احد غيره علمناه وقال الجبائي القول شي سمة لكل معلوم ولكل ما امكن

ذكره والاخبار عنه وجب انه شي وكان الجبائي يقول ان الله لم يزل غير الاشيا التي يعلم انها
تكون وانه يعلم اغيارا له قبل كونها وان الغيرين لانفسهما كانا غيرين ومعنى غير الاشيا
انه تفرد بنفسه وبين غيره من ساير المعلومات وانه بمنزلة انه ليس بعض الشي منها وليس منها
بعضا له وكذلك كان يقول ان الباري غير الاشيا وزعم عباد بن سليمن ان الله تعالى قبل ولا
يقال قبل الاشيا فكان لم يزل عالما قبل الاشيا ولا يقال ان الاشيا كانت بعده ولا يقول ان الباري فرد
واما الصالحي فانه كان يقول ان الباري لم يزل قبل الاشيا بتقدم الاسم من قبل ان ~~[illegible]~~
~~بتقدم الاسم من قبل ان~~ ذلك لو قيل بتقدم الاسم من قبل الكاف فاطر فاما من اهل الكلام من كان
يقول ان الباري غير الاشيا قبل وجودها لان هذا يوجب انها غيره قبل كونها وذلك يستحيل عنده
ويزعم هذا القايل ان الغير لا يكون غيرا الا اذا وجد غيره وكان الجبائي لا يجيز قول القايل
لم يزل الباري ولا يزال دون ان يصل ذلك بقول اخر فيقول لم يزل الباري عالما فاذا وصله
بقول يكون خبرا له جاز واما القول في الباري انه موجود فزعم الجبائي ان القول في
الباري انه موجود قد يكون بمعنى المعلوم وان الباري لم يزل واجدا للاشيا بمعنى انه لم يزل
عالما وان المعلومات لم تزل موجودات لله معلومات له بمعنى انه لم يزل يعلمها وقد يكون موجودا
بمعنى لم يزل معلوما وبمعنى لم يزل كاينا وزعم هشام بن الحكم ان معنى موجود في
الباري انه جسم وان موجود شي وانكر عباد القول في الباري انه كاين وقال قايلون
معنى ان الباري موجود معنى انه شي وقال قايلون معنى انه موجود معنى انه محدود وهذا
قول المشبهة وقال قايلون معنى انه موجود بنفسه معنى انه قايم بنفسه وقال قايلون معنى
انه موجود العين لم يزل الله لم يزل ثابت العين وانما يرجع بهذا القول الى اثباته وقال عباد
معنى القول ان الباري موجود اثبات اسم لله وكان عباد ينكر ان يقال ان الباري قايم
بنفسه وانه عين وانه نفس وانه وجه وان وجهه هو هو وان له يدين وعينين وجنبا
ولا يقول حسبنا الله ونعم الوكيل الا ان يقرا القران فاما ان يطلق ذلك اطلاقا فلا واما
ذكر الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك تعلم ما اعلم ولا اعلم ما تعلم وكان يقول ان
الله كفيل وكان غيره من المعتزلة يقول ان وجه الله هو الله ويقول ان نفس الله هي الله

وان الله غير لا كالاغيار وان له يدين وايدي معنى نعم وقوله اعين ان الاشيا بعين الله اي
بعلمه ومعنى ذلك انه يعلمها وبنا تكون قولهم ان الاشيا في قبضة الله اي هي في ملكه وقوله لو ان
قول الله لاخذنا منه باليمين اي بالقدرة وكان سليمن بن جرير يقول ان وجه الله هو الله وقال
عبد الله بن كلاب ان وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له وكذلك يداه وعيناه وكان
الجبائي يقول ان الله لم يزل عالما قادرا عالما بالاشيا قبل كونها بنفسه وان الاشيا اخطا الذي يقال
اشيا قبل كونها انها تكون اشيا هي وكان ينكر ان يقال الاشيا قبل انفسها فاكتفها[?] نعلم
الاشيا قبل كونها ونسمي اشيا قبل كونها وكذلك الجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها
ومنع ان تسمى الاجسام اجساما قبل كونها وان تسمى الافعال افعالا قبل كونها وكان
ابن عمران القول شي سمة لكل معلوم فلما كانت الاشيا معلومات قبل كونها سميت اشيا
قبل كونها وما سمي به الشي لنفسه فواجب ان يسمى به قبل كونه كالقول جوهر وكذلك
سواد وبياض وما اشبه ذلك وما سمي به لوجود علة لا فيه فقد يجوز ان يسمى به مع عدمه
وقبل كونه اذا وجدت العلة التي كان مسمى بالاسم كالقول مدعو ومخبر عنه اذا
وجد ذكره والاخبار عنه وقبل كونه اذا وجدت العلة التي كان لها يسمى بالاسم
كالقول فانه يسمى به الشي مع عدمه اذا وجد قال وما سمي الشي لوجود علة فلا يجوز ان يسمى
به قبل كونه مع عدمه كالقول متحرك واسود وما اشبه ذلك وما سمي به الشي لانه فعل
وحلت نفسه كالقول مفعول ومحدث لا يجوز ان يسمى بهذا الاسم قبل كونه وما
سمي به ... وسميت به اشيا التي ... وغيرها من الاجناس ... هذا الاسم
قبل كونها وما سمي به الشي كان ... او ... على ذلك كالقول ... كاين
وما اشبه ذلك يجوز ان يسمى به قبل كونه وكان لا يسمي العلم علما قبل كونه لانه اعتقاد
الشي على ما هو به بضرورة او بدليل ولا يسمي الامر امرا قبل كونه لانه انما يكون امرا بقصد
القاصد الى ذلك وذلك انه قد يكون الشي مخرجه مخرج الامر وهو نهي ليس بامر وكان
يقول ان الموجودات التي وجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة وكان يمنع
من القول لم يزل الباري عالما بالاجسام والمخلوقات لان علم الله يسميها اجساما قبل

كونها ومخلوقات قبل كونها ولكن علم معنى انه لم يزل عالما بان ستكون اجساما مخلوقات
وكان لا يثبت للباري علما في الحقيقة به كان عالما ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادرا وكذلك
جوابه في سائر ما يوصف به القديم لنفسه وكان يفرق بين صفات النفس وصفات الفعل بما
حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع وكان ابن عمران معنى الوصف لله بانه عالم اثبات له
وانه خلاف ما لا يجوز ان يعلم واكذاب لمن زعم انه جاهل والدلالة على ان له معلومات وان
معنى القول انه قادر اثباته والدلالة على انه خلاف ما لا يجوز ان يقدر واكذاب لمن زعم انه
عاجز والدلالة على ان له مقدورات ومعنى القول انه حي اثبات له واحالة وانه خلاف ما لا يجوز
ان يسمع واكذاب لمن زعم انه ميت والقول سميع اثبات له انه خلاف ما لا يجوز ان يسمع واكذاب
من زعم انه اصم والدلالة على ان المسموعات اذا كانت سمعها ومعنى القول بصير اثبات له وانه
خلاف ما لا يبصر واكذاب من زعم انه اعمى والدليل على ان المبصرات اذا كانت ابصرها
وقد شرحنا قوله في انه شي موجود فلم نعد الاسا قبل هذا الموضع وكان ابن عمران العقل
اذا دل على ان الباري عالم فواجب ان نسميه عالما وان لم يسم نفسه بذلك واذا دل العقل على
المعنى وكذلك في سائر الاسما وان اسما الباري لا يجوز ان تكون على التلقيب له وخالفه
البغداذيون فزعموا انه لا يجوز ان نسمي الله باسم قد دل العقل على صحة معناه الا ان يسمي بذلك
نفسه وزعموا ان معنى عالم معنى عارف ولكن نسميه عالما لانه سمى نفسه ولا نسميه
عارفا وكذلك القول فهم وعاقل معناه عالم ولا نسميه به وكذلك معنى يغضب معنى
يغتاظ ولا نقول يغتاظ وكذلك قولهم وعتيق معناهما واحد وزعم الصالحي انه جايز ان
يسمي الله تعالى نفسه جاهلا ميتا ويسمي نفسه انسانا وحمارا لو اللغة على ما هي عليه اليوم
ويجوز ان نسمي الباري على طريق التلقيب بهذه الاسما وابا الناس جميعا هذا واختلفوا هل
يجوز ان نقلب الله تعالى اللغة فيسمي نفسه جاهلا من تسميته عالما فجوز ذلك قوم وقال عباد
لا يجوز ان يقلب الله اللغة ولا يجوز ان يسمي نفسه بغير هذه الاسما وكان الجبائي بن عمران
معنى القول ان الله عالم معنى القول انه عارف وانه يدرك الاشيا وكان يسميه عالما عارفا
داريا وكان لا يسميه فهما ولا فقيها ولا موقنا ولا مستبصرا ولا مستبينا لان الفهم والفقه هو

استدراك العلم بالشيء بعد ان لم يكن الانسان به عالماً وكذلك قول القايل احسست بالشيء وفطنت
له وشعرت به معناه هذا في اليقين هو العلم بالشيء بعد الشك ومعنى العقل انما هو المنع
عنده وهو ماخوذ من عقال البعير وانما سمي علمه عقلاً من هذا قال ولما لم يجز ان يكون
الباري ممنوعاً لم يجز ان يكون عاقلاً وليس معنى عالم عنده معنى عاقل والاستبصار والتحقيق
هو العلم بعد الشك وكان ابن عمران الباري خبير بالاشيا بمعنى يعلمها وكان ابن عمران الباري
لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً ولا نقول لم يزل سامعاً مبصراً ولا نقول لم يزل سميع وبصير
وبيد كانت لك بعد يحتمل مسموع ومبصر ومدرك وكان نقول ان الوصف لله بانه
سامع مبصر من صفات الذات وان لا يقال لم يزل سامعاً مبصراً كما ان وصفنا له بانه
عالم بان ربك مخلوق من صفات الذات وان كان لا يقال لم يزل عالماً بانه خلق
قال وقد نقول سميع بمعنى يسمع الدعا ومعناه تجيب الدعا وهو من صفات الفعل
وكان نقول ان الباري لم يزل رايا بمعنى لم يزل عالماً ونقول يرى نفسه بمعنى يعلمها
وكان ابن عمران الباري لم يزل عالماً ولا نقول لم يزل رايا بمعنى لم يزل مدركاً والرايي
عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك وكذلك القول بصير عنده بمعنى عالم كالقول
فلان بصير بصناعته عالم بها فيقول ان الباري لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالماً ونقول
لم يزل بصيراً بمعنى يرى نفسه وانه بخلاف ما يجوز ان يبصر ويكذب من زعم
انه اعمى ويرد بهذا القول على ان المبصرات اذا كانت ابصرها ويلزمه ان نقول ان الباري
لم يزل مدركاً على هذا المعنى وكان نقول ان الباري لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً
مالكاً وكذلك القول بانه متعال على معنى انه منزه كقوله تعالى الله عما يشركون
وانه لم يزل سيداً الها ملكاً ربا بمعنى انه لم يزل فاعلاً ولا نقول ان الباري رفيع شريف في
الحقيقة لان هذا ماخوذ من شرف المكان وارتفاعه فيلزمه ان نقول عال في
الحقيقة لان هذا ماخوذ من علو المكان وكان ابن عمران معنى عظيم وكبير
وجليل انه السيد ومعنى هذا انه مالك مقتدر وكان نقول ان الباري جبار معناه
انه لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولا يغلبه شيء فهذا عنده قريب من معنى عزيز والوصف

له بذلك من صفات النفس ونقول في كريم ما قد شرحناه قبل هذا الموضع ونقول مجيد معناه
عزيز ونقول لم يزل الباري غنياً بنفسه فاما القول كريم فقد يكون عنده من صفات النفس
اذا كان بمعنى عزيز ويكون عنده من صفات الافعال اذا كان بمعنى جواد والقول
حكيم بمعنى عليم من صفات النفس عنده والقول حكيم من طريق الاشتقاق من
فعله الحكمة من صفات الفعل والقول صمد بمعنى سيد من صفات الذات والقول
صمد بمعنى مصمود اليه لا من صفات الذات عنده وقد يكون عنده بمعنى انه غير
منقسم ولا متجزئ ويكون بمعنى واحد انه لا شبه له ولا مثل وكذلك نقول التجاري في
معنى واحد ويكون بمعنى انه لا شريك له في قدمه والهيته والقول اله عنده معناه انه
لا تحق العباده الا له وهو من صفات الذات عنده ومعنى القول الله انه الاله فحذفت الهمزة
الثانية فلزم ادغام احدى اللامين في الاخرى ووجب تعالى الله وكان لا يقول
ان الباري لم يزل باقياً في الحقيقة لا ببقاء ومعنى انه باق انه كاين لا بحدوث وانه لا
يوصف الباري بانه لم يزل دايما يفني بل يوصف بانه لا يزال دايما لان هذا انما يوصف به في
المستقبل ويوصف بانه لم يزل دايما الى اوله كما يقال لم يزل دايم الوجود الى لا اول لوجوده
ومعنى قايم وقيوم انه دايم وهو من صفات الذات وكان يحكي قوم قال
ان معنى القدير انه قادر وان معنى سميع انه يعلم الاصوات والكلام ومعنى بصير
انه يعلم المبصرات وكان يقول لم يزل القديم واحداً ولا يزال الاجزا وكان ابن عمران الوصف
هو الصفة وان التسمية هي الاسم وهو قولنا الله عالم قادر فاذا قيل له نقول ان
العلم صفة والعدم صفة قال لم يثبت علماً فقولنا صفة امر او انبتنا علما في الحقيقة
فنقول قديم او محدث او هو الله او غيره فاذا قيل له القديم صفة قال اخطا لان القديم
هو الموصوف ولكن الصفة قولنا الله وقولنا القديم وكان يقول ان الوصف لله بانه
مريد محب ودود راض ساخط غضبان موال معاد حليم رحمان رحيم راحم خالق
رازق بار محي مصور محيي مميت من صفات الفعل وان كان يجب له القديم قبله
او وصف او بالقدرة عليه فهو من صفات الفعل وكان ابن عمران الوصف لله

بانه متكلم انه فعل الكلام وكان بن عمران معنى الاراده منه كمعنى الاراده منا
وهى محبته للشى وكذلك الكراهه هى البغض للشى وان الرضا منه هو الرضا عنا
واعمالنا ورضا معنا لهذا العمل معنى واحد وان يكون فى فعلنا ما لم يرده منا اكثر معه
وهو كمال مراده منا وكان يقول ان غضبه هو سخطه وكان يفرق بين
الاراده والشهوه ولا يجيز الشهوه على البارى وكان بن عمران حلم البارى هو
هو امهاله لعباده وفعل النعم التى تضاد كونها كون الاسقام وهى صرف الاسقام
عنهم وانه لو فعل ذلك لوصف بالحلم وكان لا يصف البارى بالصبر والوقار والرزانه
وكان لا بن عمران البارى حنان لانه انما اخذ من الحنين وكان بن عمران البارى
محبا وانه لا يحب النسا فى الحقيقه سواه فيلزمه والدى فى الحقيقه وانه لا والد
وكان يقول ان البارى لا يزال خالقا ولا ان الوصف له بذلك من صفات الذات وكان
يقول لم يزل خالقا وكان متى يقول ان الاجسام اذا انعدم وجودها قبل الها فلابد يجب
الحقيقه الحقيقيه واول ثم رجع عن ذلك وكان لا بن عمران الانسان باقى فى الحقيقه
لان الباقى هو الكاين لا بحدوث والانسان كاين بحدوث وكان اذا قيل له
لم اختلفت المسميات والمسمى بها واحد والمعانى والمعنى بها واحد ولم ليس معنى
عالم قادر فان الاختلاف المعلوم والمقدور لان من المعلومات ما لا يجوز ان يوصف القادر
بانه قادر عليه وكذلك القول فى سميع بصير اختلاف القول فيها لاختلاف المسموعات والمبصرات
وكان يجيب ايضا بان الاسما والصفات اختلفت لاختلاف الفوايد لانى اذا قلت ان
البارى عالم افدتك علما ودللتك على معلومات واكذبت من قال انه جاهل وادلك
علما بانه خلاف ما لا يجوز ان يعلم واذا قلت قادر اعلمتك علما به وانه خلاف ما لا يجوز ان يعلم
واكذبت من زعم انه عاجز ودللت على مقدورات وانما اختلفت الاسما والصفات
لاختلاف العلوم التى افدتك لما قلت انه عالم قادر حى سميع بصير وكان يقول ان الوصف
للبارى بانه سبوح قدوس من صفات النفس ومعنى ذلك تنزيه الله تعالى عما جاز
على عباده من ملامسه النسا واتخاذ الصاحبه والولد وساير الصفات التى تليق

وكان يقول معنى الوصف لله بانه واحد بانه متوحد واحد وكذلك الوصف له بانه
جبار وانه متجبر وكبير ومتكبر وزعم انه لا يجوز ان يوصف البارى انه فوق عباده
على الحقيقه فان وجدنا ذلك فى صفات الله فهو مجاز وقد قال الله تعالى وهو القاهر فوق
عباده واراد انه القادر المستولى على العباد فجعل فوق بدلا من قوله قادر وقد يقول فوق
عباده فى العلم والقدره اى هو اعلم واقدر منهم وهو توسع قال وقد يوصف البارى بانه
قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك انه عالم بنا وباعمالنا سامع القول من الخلق داع لاعمالهم
وكذلك تقرب العباد بالطاعه الى الله هو مجاز وزعم ان البارى لا يوصف بانه متين
لان المتين فى الحقيقه هو الثخين وانما قال المتين توسعا واراد ان يبالغ فى وصفه بالقوه
وزعم انه لا يوصف بانه شديد على الحقيقه على معنى قوى والقادر منا انما يوصف بالشده
والجلد على التوسع لان الجلد والشده البدن انما من القدره فى شى كان ذلك بمعنى الصلابه
والله تعالى لا يجوز ان يوصف بالصلابه فان وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز
وليس يجوز ان يوصف الله تعالى بانه شديد العقاب وما اشبه ذلك من صفات الافعال لان
الشديد من صفات الافعال انما هى الافعال وقول الله تعالى اشد منهم قوه مجاز معناه
انه اقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوه شديده فى الحقيقه وقوته فى الحقيقه
وكان بن عمران البارى مشاهد للاشيا بمعنى انه راء لها وسامع لها فقيل له من معنى
الرويه والسمع انه شاهد على التوسع لان المشاهد منا للشى هو الذى يراه ويسمعه دون الغايب
منا وكان يصف البارى انه مطلع على العباد واعمالهم توسعا ومعنى ذلك عنده انه
عالم بهم واعمالهم وكان بن عمران الوصف لله بانه غنى انه لا تصل اليه المنافع والمضار والعجز
عليه لا انه ذو الشرور ولا الامر والغموم ولا محتاج الى غيره وكان بن عمران البارى نور
السموات والارض توسعا ومعنى ذلك انه هادى اهل السموات والارض وانهم به يهتدون
كما يهتدون بالنور والضيا وانه لا يجوز ان يسميه نورا على الحقيقه اذ لم يكن من جنس الانوار
لانا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسميه له بذلك تلقيبا اذ كان لا يستحق معنى
الاسم ولا الاسم من جهه العقول واللغه ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى بانه جسم ومحدث

وبانه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الاسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة فلم يجز ذلك لكم
يجيز ان يسمى على جهة اللقب وكان الحسين النجار يزعم انه نور السموات والارض بمعنى
انه هاد لاهل السموات والارض وكان الجبائي يزعم ان معنى وصف الله تعالى نفسه بانه السلام
انه المسلم الذي السلامة انما تنال من قبله وكذلك قوله بان الله هو الحق انما اراد ان عبادة
الله هي الحق وقد يجوز ان يعني بقوله ان الله هو الحق ان الله هو الباقي المحيي المميت المعاقب
وان ما يدعون من دونه الباطل اراد بذلك انه يبطل ويذهب ولا يملك لاحد ثوابا ولا عقابا وزعم
ان الوصف لله بانه مؤمن انه آمن لعباده من ان ياخذ احدا منهم بغير حق وان معنى
المهيمن انه الامين على الاشياء وان الهاء التي في المهيمن بدل من الهمزة التي في الامين ولذلك قرئ
قوله ومهيمنا عليه معنى امينا عليه وكان يصف البارئ بانه جواد ولا يصفه بانه سخي
لان ذلك انما اخذوه من قولهم ارض سخاوية اي لينة وكان يقول ان الوصف لله تعالى
بانه غالب من صفات الذات ومعناه انه قاهر مقتدر والوصف له بانه طالب عنده
من صفات الفعل ومعناه انه يطلب من الظالم حق المظلوم وكان يزعم ان الوصف
لله تعالى بانه راحم من صفات الفعل وان معناه انه ناظر منعم محسن ويزعم ان البارئ لا
يوصف بانه شفيق على عباده لان معناه الحذر وذلك ان يرى المريض الاغذية الردية
اشفق ان ياكل منها لما يحذره من المرض والجزع وذلك على الله ولا يزعم ان الوصف لله بانه لطيف
قد يكون بمعنى منعم وقد يكون بمعنى انه لطيف التدبير والصنع لان تدبيره لا يعرفه العباد
للطفه وكان لا يصف البارئ بانه رفيق لان الرفق في الامور هو الاحتيال لاصلاحها
ولا تمامها والتسبب الى ذلك ويزعم ان الله يوصف بانه ناظر لعباده بمعنى انه منعم عليهم
ولا يوصف بذلك عنده بمعنى التروية لان النظر في الحقيقة الى الشيء ليس هو الرؤية وانما هو
تحديق العين وتقليبها نحو المرئي وكذلك الاستماع عنده الى الصوت غير السمع له وغير ادراكه
وانما هو الاصغاء اليه اذا كان يسمعه وادركه ولا يجوز ان يوصف البارئ عنده بالاستماع
وكذلك النظر في الامر انتفى الناظر على صحته او بطلانه وهو الفكر ولا يجوز الفكر
على الله تعالى ومعنى الوصف لله بالغفران عنده انه غفور وانه يستر على عباده ويحط

عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم والمغفر انما سمي لانه يستر راس الانسان ووجهه في الحرب
وزعم ان الوصف لله بانه شكور على جهة المجاز لان الشكر في الحقيقة يشكر النعمة
التي للمشكور على الشاكر فلما كان مجازيا للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته
اياهم على طاعاتهم شكرا على التوسع اذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم
وليس الحمد عنده هو الشكر لان الحمد ضد الذم والشكر ضد الكفر وزعم ان البارئ يوصف
بانه حميد ومعنى ذلك انه محمود على نعمه وكان يزعم ان البارئ اذا فعل الصلاح لم يقل انه
صالح وانما الصالح من صلح بالصلاح وكذلك قول غيره وكان لا يسمي الله بما فعل من
الفضل فاضلا لانه انما يفضل بذلك غيره وهو تعالى مستغن عن الافضال ان يفضل بها او
يشرف بها وانما يشرف ويفضل بالافضال من يفضل الله بها عليه وكذلك يقول غيره وكان
يزعم ان الله خير بما فعل من الخير وان من كثر منه الشر قيل شرير وزعم ان الامراض
والاسقام ليست بشر في الحقيقة وانما هي شر في المجاز وكذلك كان قوله في عذاب جهنم
وكان يزعم ان جمع فاعل الشر اشرار وكان يقول ان عذاب جهنم ليس بخير ولا شر
في الحقيقة لان الخير هو النعمة وما للانسان فيه منفعة والشر هو العبث والفساد
وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة
وخالفه الاسكافي وغيره في ذلك فزعموا ان عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة و
وصلاح ورحمة بمعنى انه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب
الكفر واما اهل الاثبات فيقولون ان عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة
وانه ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر وزعم عباد بن سليمان ان الله
تعالى لم يفعل شرا بوجه من الوجوه ولم يقل ان عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في
المجاز وكذلك قوله في الامراض والاسقام وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم اذا اطلقتم
ان البارئ فعل فعلا هو شر على وجه من الوجوه فما انكرتم من ان يكون شريرا ام
واختلفوا هل يقال ان الله يضر ام لا فقال اهل الاثبات ان الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين
في الحقيقة في دنياهم وفي الاخرة في اديانهم وان كان ما فعل بهم فهو ضرر عليهم في الدين

لأنه إنما فعله بهم ليكفروا وهم في ذلك يتفاضلون وقال بعضهم إن لله نعماً على الكافرين في دنياهم كصحة
المال وصحة البدن وأشباه ذلك وقال بعضهم إن كل ما فعله بهم ليكفروا وقال الجبائي إن الله لا
يضر أحداً في دار الدنيا ولكنه يضر أبدان المعذبين من العذاب في جهنم وبالآلام التي يعاقبهم
بها وأنكر ذلك أكثر المعتزلة وقالوا الجواب أن يقال إن الله أحسن إلى الحقيقة كما الجواب أن لا يضر أحداً
في الحقيقة واختلف الناس في معنى القول إن الله خالق فقال قائلون معنى أن الخالق خالق
أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ومعنى المكتسب أن يكون الفعل
بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة
محدثة فهو مكتسب وهذا قول أهل الحق وقال قائلون معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا
بجارحة فهو خالق وهذا قول الإسكافي وطوائف من المعتزلة وقال محمد بن عبد الوهاب
الجبائي إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه وذلك هو معنى
قولنا في الله إنه خالق وكذلك القول في الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة
وأبى ذلك سائر المعتزلة وزعم عباد أن معنى خالق معنى فاعل ومعنى مخلوق معنى
مفعول واختلفوا هل يقال إن الإنسان فاعل على الحقيقة فقالت المعتزلة كلها
إلا الناشئ إن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز وقال
الناشئ الإنسان لا يفعل في الحقيقة ولا يحدث في الحقيقة وكان لا يقول إن الباري يحدث
كسب الإنسان فلزمه محدث لمحدث في الحقيقة ومفعول لفاعلين في الحقيقة وكثير
من أهل الإثبات يقولون إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه
محدث وبلغني أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه محدث في الحقيقة بمعنى مكتسب ورأيت
منهم من إذا سألوه هل الإنسان فاعل في الحقيقة قال هذا كلام على أمرين إن أردتم أنه
خالق في الحقيقة فهو خطأ وإن أردتم أنه مكتسب فهو مكتسب فإذا قالوا له فقط
أنه فاعل بمعنى مكتسب قال السائل إن أردتم أنه مكتسب فنعم هو مكتسب وكلما سألوه عن
لفظة بمعنى قسم الأمر على وجهين على سبيل ما حكيناه وهذا قول الكوساني وبلغني
أن بعضهم كان يقول لا أقول إن الباري يفعل إلا على المجاز والحقيقة في الإنسان أنه

مكتسب وفي الباري أنه خالق وبلغني أن برغوثاً قيل له مرة أتزعم أن الباري فاعل فقال
لا أقول ذلك لأن يفعل تهجين في الاستعمال يقال للإنسان بئس ما فعلت قال فالزموه أن لا يقول
الباري خالق لأن خالقاً تهجين من نص القرآن قال الله تعالى وتخلقون إفكاً فحجبهم
بذلك وما كان تهجيناً في القرآن فهو أغلظ مما كان تهجيناً في استعمال العامة
وسمعت أحمد بن سلمة الكوساني وكان من أصحاب حسين النجار يقول لا أزعم
أن الباري يفعل الجور لأن هذا القول يوهم أنه جائر وهذا القول منه غلط عندي ومن
أهل الإثبات من يقول إن الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق وإن الإنسان لا يفعل في الحقيقة
وإنما يكتسب في الحقيقة لأنه لا يفعل إلا من يخلق إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق
ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه كما أن القادر لما
خلق بعض فعله خلق كل فعله واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث
ومعنى محدث معنى مخلوق وهذا هو الحق عندي وإليه أذهب وبه أقول وقال
زهير الأثري وأبو معاذ التومني معنى مخلوق أنه وقع عن إرادة من الله وقول له كن
وقال كثير من المعتزلة بذلك منهم أبو الهذيل وقال قائلون معنى المخلوق أن له
خلقاً ولم يجعلوا الخلق قولاً على وجه من الوجوه منهم أبو موسى وبشر بن المعتمر
واختلف الناس في معنى مكتسب فقال قوم من المعتزلة معناه أن الفاعل فعله بآلة
وبجارحة وبقوة مخترعة وقال الجبائي معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعاً
وضراً وخيراً وشراً ويكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتسابه للأموال وما
أشبه ذلك واكتسابه للمال غيره والمال هو المكتسب له في الحقيقة وإن لم يكن له فعلاً
والحق عندي أن معنى الاكتساب أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع
بقدرته واختلف الناس في معنى قول الله الأول والآخر فزعم أكثر الناس أن الآخر
معناه أن يكون بعد فناء الدنيا وأن الله بعد الخلق [illegible] أهل الجنة للجنة و[illegible] الكفار
في النار وأن أهل الجنة لا يزالون مثابين ولا يزال الكفار معاقبين وزعم جهم بن
صفوان أن معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره وأن

الجنة والنار تفنيان ويفنى من فيهما وزعمت الطيبية ان اهل الجنة في الجنة
يتنعمون وان اهل النار في النار يتنعمون بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ
بالعسل وقال ابو الهذيل وقد حكينا قوله قبل هذا الموضع ان اهل الجنة تنقطع حركاتهم
فيسكنون سكونا دائما ويكون بسكونهم باقي مثل لذة بين بل لذات باقية وزعم
بعض المعتزلة ان معنى ان الله هو الاخر انه الباقي وقال من مال الى انه لا شيء الا موجود ان
معنى الاول انه لم يزل كائنا ولا شيء سواه وان الاشياء لو كانت نعلم اشياء غير كائنة لم يصح
ان الباري هو الاول اذ كان لا يصح الوصف له بانه موجود الا وهو عالم باشياء غير كائنة
وقال من خالفهم ان حقيقة الاول انه لم يزل موجودا ولا شيء سواه موجود وان كانت
الاشياء يعلمها اشياء غير كائنة **القول في الباري انه كامل** كان الجبائي لا يزعم ان
الباري يوصف بانه كامل لان الكامل هو من تمت خصاله وابعاضه وكان الكامل في بدنه
هو الذي قد تمت ابعاضه وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال
الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته فلما كان الله تعالى لا يوصف بالابعاض
لم يجز ان يوصف بالكمال في ذاته من الافعال وكذلك لا يوصف بانه وافر لان معنى ذلك كمعنى
الكامل وكذلك لا يقال تام لان معنى التام والكامل واحد وقال لا يجوز ان يوصف بالشجاعة
لان الشجاعة هو الجرأة على المكاره وعلى الامور المخوفة وكان يزعم ان الوصف لله
بانه مختار معناه انه مريد اذ لم يكن ملجأ الى ما اراده ولا مكرها ولا مضطرا اليه والارادة
هي الاختيار وكذلك القول في ان الانسان مختار عنده وان الاختيار غير المختار كما
ان الارادة غير المراد وان اختيار الله للانبياء هو اختياره لارسالهم وهو ارادته لذلك وزعم
ان معنى الاصطفاء معنى الاختيار لان كل ما يريد الانسان من غير ان يلجأ اليه فهو مختار
كما يكون مختارا للاكل او الشرب ولا يكون مصطفيا لذلك وزعم ان الارادة ليست هي الضمير
الضمير محل الارادة وزعم ان معنى ان الله متخير عباده ومختبرهم هو انه يكلفهم وذلك
توسع وانما معنى ذلك انه يكلفهم طاعته فلذلك لم يجز ان يقال يجربهم وكذلك معنى ابتلائهم
انه يكلفهم **واما الترك فقد اختلف الناس في ذلك** فجوز قوم على الله الترك وانه

اذا فعل شيئا فقد ترك بفعل الشيء فعل ضده وقد قال الحسين بالترك وان الباري لم يزل تاركا
وقال قائلون لا يجوز على الباري جل اسمه الترك وليس للترك معنى الا ما لا يجوز عليه من كف
النفس ومنعها وكما لا يوصف بانه مناع والكف **القول ان الباري لم يزل خالقا** قال اكثر اهل
الكلام لا يجوز اطلاق ذلك وقال قائلون قد يجوز ان يقال لم يزل الباري خالقا على ان
سيخلق وقال قائلون لم يزل الباري خالقا على اثباته لم يزل خالقا في الحقيقة وهذا قول
بعض الرافضة **شرح قول عبد الله بن كلاب** قال عبد الله بن كلاب ان الله سبحانه
لم يزل قديما باسمائه وصفاته وانه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا عزيزا جليلا كبيرا
عظيما جوادا متكبرا واحدا احدا فردا صمدا باقيا اولا سيدا مالكا ربا رحمانا مريدا
كارها محبا مبغضا راضيا ساخطا مواليا معاديا قائلا متكلما بعلم وقدرة وحياة
وسمع وبصر وعزة وجلال وعظمة وكبرياء وكرم وجود وبقاء والهية ورحمة وارادة
وكراهة وحب وبغض ورضا وسخط وولاية وعداوة وكلام وان ذلك من صفات
الذات وان صفات الله تعالى هي اسماؤه وانه لا يجوز ان توصف الصفات بصفة ولا تقوم
بانفسها وانها قائمة بالله وزعم انه موجود لا بوجود وانه شيء لا لمعنى كان له شيئا
وان صفاته لا هي هو ولا غيره وكذلك في الصفات انها لا تتغاير كما انها ليست بغيره وان
العلم لا هو القدرة ولا غيرها وكذلك سائر الصفات وقال بعض اصحابه الصفات لا يقال
هي هو ولا يقال غيره وكذلك لا يقال كل صفة هي الاخرى ولا يقال غيرها ومنعوا
العبارة الاولى فقال قائلون ان الباري تعالى ليس بغير صفاته وصفاته متغايرة وهو قول
حارث **واختلف اصحاب عبد الله بن كلاب في القديم انه قديم** فقال بعضهم هو قديم بقدم
وقال بعضهم هو قديم لا بقدم كما ان المحدث محدث لا باحداث **واختلفوا في الصفات
هل هي شيء ام لا** فاثبت بعضهم الصفات اشياء ومنع ذلك بعضهم وقال اذا قلت شيء بصفاته
استغنيت عن ذلك وكذلك قال بعض اصحابه ان الصفات قديمة ومنع بعضهم ان
يقال قديمة او حديثة لانا اذا قلنا قديم استغنينا عن ذلك وزعم انه لم يزل راضيا عمن
يعلم انه يموت مؤمنا وان كان اكثر عمره كافرا ساخطا على من يعلم انه يموت كافرا

وان كان الكفر عنده مؤمنا واراده الله ليكون الشي هي الكراهيه ان لا يكون وقال سليمن بن جرير
علم الله تعالى لا هو الله ولا هو غيره ووجهه هو هو وعلمه شي وقدرته شي ولا اقول صفاته
اشيا وقال ابن كلاب في الوجه واليدين والعين انها صفات لله لا هي الله ولا غيره كما قال في العلم
والقدره غير انه يثبت هذا خبرا **القول في ان الله تعالى قادر** فقد اختلف في ذلك المتكلمون **فيما**
فقال المسلمون كلهم اجمعون الا
اختلفوا في القول هل يوصف الباري بانه قادر على الاعراض
معمر ان الله قادر على الاعراض والحركات والسكون والالوان والحيوه والموت والصحه
والمرض والقدره والعجز وسائر الاعراض وقال معمر التعجيز لله وانه لا يوصف بالقدره فانه قادر
الا على الجواهر واما الاعراض فلا يجوز ان يوصف بالقدره عليها وانه ما خلق حياه ولا موتا
ولا صحه ولا سقما ولا قوه ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا وان ذلك اجمع فعل الجواهر بطباعها
وان من قدر على الحركه قدر ان يتحرك ومن قدر على السكون قدر ان يسكن كما ان من
قدر على الاراده قدر ان يريد وان الباري قدر ان يريد ويكره وذلك قايم به لا في مكان وكذلك
حركته وسكونه قايم به وهو اراده فيقال له اذا قلت ان الباري قادر على حركة غيره
وتسكينه لا يوصف بالقدره ان يتحرك فكذلك من وصف بالقدره على حركه غيره لا يوصف
بالقدره على ان يتحرك وخالف اهل الحق اهل القدر على انشا الحركه ولا يوصف بالقدره
على التحرك **واختلف الناس ايضا في القول هل يقدر القديم على ما اقدر عليه عباده ام لا** يوصف الباري
بالقدره على ذلك فقال ابرهيم وابو الهذيل وسائر المعتزله والقدريه الا الشحام ان لا يوصف الباري
بالقدره على شي يقدر عليه عباده ومحال ان يكون مقدورا واحدا لقادرين وقال الشحام
ان الله يقدر على ما اقدر عليه عباده وان حركه واحده تكون مقدوره لقادرين لله وللانسان
فان فعلها القديم كانت اضطرارا وان فعلها المحدث كانت اكتسابا وان كل
واحد منهما يوصف بالقدره على ان يفعل وحده لا على ان العبد يوصف بالقدره على ان
تكون الحركه فعلا لله وللانسان ولا يوصف الانسان بالقدره على ان يكون الحركه
فعلا له وللقديم ولكن يوصف الباري بانه قادر ان يكتسبها وقال اهل الحق والاثبات
لا مقدور الا والله تعالى قادر عليه كما انه لا معلوم الا والله به عالم وما بين ان يكون مقدورا لا

يوصف الله تعالى بالقدره عليه وبين ان يكون معلوما لا يعلمه فرقان **واختلفت المعتزله**
هل يجوز ان يقدر الله على جنس ما اقدر عليه عباده ام لا يوصف بالقدره على ذلك فقال
البغداديون من المعتزله لا يوصف الباري بالقدره على فعل عباده ولا على شي من جنس ما
اقدرهم عليه ولا يوصف بالقدره على ان يخلق ايمانا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرا
لهم يكونون به كافرين وعصيانا لهم يكونون به عاصين وكسبا يكونون به مكتسبين
وجوزوا الوصف له بالقدره على ان يخلق حركه يكونون بها متحركين واراده يكونون
بها مريدين وشهوه يكونون بها مشتهين وزعموا ان الحركه التي يفعلها الله وان الانسان
لو اشبه فعله فعل الله لكان مشبها لله تعالى ولم يصف كثير منهم الباري بالقدره على
ان يخلق معرفه بنفسه يضطر عباده اليها وقال محمد بن عبد الوهاب الجبائي
وكثير من المعتزله ان الباري تعالى قادر على ما هو من جنس ما اقدر عليه عباده من
الحركات والسكون وسائر ما اقدر عليه العباد وانه قادر على ان يضطرهم الى ما هو
من جنس ما اقدرهم عليه والى المعرفه به تعالى وكان لا يصف ربه بالقدره على ان يخلق
ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين وعدلا يكونون به عادلين وكلاما
يكونون به متكلمين لان معنى متكلم انه فعل الكلام عنده وكذلك القول في سائر ما
ذكرناه من العدل والجور عنده وكذلك سبيل ذلك في كل شي يوصف به الانسان ومعنى
ذلك انه فاعل لما اشتق له الاسم منه وقال ابو الهذيل لا تشبه افعال الانسان افعال الباري
على وجه من الوجوه وكان لا يصف الاعراض بانها تشتبه وقال اهل الحق والاثبات ان الباري
قادر على ان يخلق ايمانا يكون به عباده مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين وكسبا
يكونون به مكتسبين وطاعه يكونون بها مطيعين ومعصيه يكونون بها عاصين وانكر
اهل الاثبات ان يكون الباري موصوفا بالقدره على ان يضطر عباده الى الايمان يكونون به مؤمنين
وكفرا يكونون به كافرين وعدلا يكونون به عادلين وجورا يكونون به جايرين وقال ابو الهذيل
ان الباري يضطر عباده في الاخره الى الصدق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين
فيلزمه ان يجيز القدره ان يضطرهم الى الكفر يكونون به كافرين وجور يكونون به جايرين والا كان

منافقها فاما انا فاقول ان كل ما وصف بالقدرة على ان يخلقه كسبا للعباد فهو قادر ان
يضطرهم اليه وجايز ان يضطرهم الى الجور والمعتزلة يصفون الباري تعالى بالقدرة على ان يلجي
العباد الى فعل ما اراده منهم وانكر محمد بن عيسى ذلك وقال لو الجاهم لم يكونوا مومنين
وكذلك لو الجاهم الى الكفر لم يكونوا كافرين لانهم امروا ان ياتوا بالايمان طوعا وان يتركوا
الكفر طوعا فاذا اتوا به كرها وتركوا الكفر كرها لم يكونوا مومنين وكان يقول
اذا فعل الله تعالى علما كان غيره به عالما وكذلك كل علم يفعله فغيره به عالم وكذلك
القول في كل شي يفعله وكان غيره موصوفا به وكذلك اذا فعل شهوة فغيره
بها مشتهي واذا فعل عدلا فهو به عادل وكل عدل يفعله فهو به عادل ولا يوصف الباري
بانه قادر ان يخلق جورا لغيره وعن غيره ان الباري قادر على جور غيره وايمان غيره
وكفر غيره فقوله ان الله تعالى قادر كلام صحيح وقوله على جور غيره وايمان غيره
وقول غيره خطا وكذلك لا نقول ان الباري قادر على خلق كسب غيره ولا نقول الله
قادر ان يخلق كسب غيره والقول في هذه المسالة قادر صواب والقول انه يخلق كسبا
لغيره وعلى كسب غيره خطا وكان يقول ان الباري قادر على الجور ولا اقول قادر
ان يجور ولم يزل قادرا على الفعل ولا اقول لم يزل قادرا على ان يفعل لان القول قادر ان يفعل
اخبار انه قادر وانه يفعل كالقول عالم ان يفعل وزعم ان العدل ما فعله الله تعالى والجور وهو
ما لم يفعله وانه لا يوصف الباري تعالى بانه قادر على عدل لم يفعله واعتل بانه لو جاز
ان يفعل الباري ما هو عدل لجاز ان يفعل ما هو جور وكان يعارض من قال ان
القادر على الشي قادر ان يفعله وكان معمر يقول ان القادر على الحركة عنده قادر
ان يتحرك وكان يقول في الظلم انه يقدر على الحبل مثلا ولا يقال انه قادر ان يحمل وكذلك
قادر على الحجر ولا يقال انه قادر ان يجور وكان يعارض ابا الهذيل فيقول انه اذا قال
القادر على الصدق يجب ان يكون قادرا على ان يصدق فهذا يوجب ان يكون قادرا على
ان يصدق اهل الجنة وقال كل من يثبت الباري قادرا على الظلم من المعتزلة ان الباري قادر
ان يظلم ويجور وقال اهل الاثبات ان الباري قادر على ظلم غيره وجوره وايمانه وكسبه بلغ مقابلة

ولا يوصف بالقدرة على ان يظلم ويجور ولا بالقدرة على ان يكتسب ولم يصفوا ربهم بالقدرة
على ظلم لا يكتسبه العباد الطوائف منهم فانهم قالوا ان الله قادر ان يضطر العباد
الى الظلم والجور ولا جور في العالم ولا ظلم فيه الا والله تعالى فاعل لذلك وقال النظام
واصحابه وعلي الاسواري والجاحظ وغيرهم لا يوصف الله تعالى بالقدرة على
الظلم والكذب وعلى ترك الاصلح من الافعال الى ما ليس باصلح وقد يقدر على ترك
ذلك الى امثاله لا نهاية لها مما يقوم مقامه واحالوا ان يوصف الباري بالقدرة على
عذاب المومنين والاطفال والقايهم في جهنم وقال ابو الهذيل ان الله تعالى يقدر على
الجور والظلم والكذب وعلى ان يجور ويظلم ويكذب فلم يفعل ذلك لحكمته
ورحمته ومحال ان يفعل شيا من ذلك وقال ابو موسى وكثير من المعتزلة ان
الله تعالى يقدر على الظلم والكذب ولا يفعلهما فاذا قيل فلو فعلهما قالوا لا يفعلهما
اصلا وهذا الكلام مما لا يحسن اطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين فكذلك لا يطلق
في الله تعالى وليس يجايز ان تقول لو زنى ابو بكر وكفر عمر كيف يكون القول فيهما
وقد علمنا ان الله تعالى لا يظلم بالدلايل فكذلك يستقبح القول لو فعل الظلم وكان ابو موسى
اذا احد علمه القول قال لو ظلم مع وجود الدلايل على انه لا يظلم لكانت تلك دلايل على
انه يظلم وكان يكون دالا وانها فاذا اظلم ما قالوا فاما الجهل فالقول فيه على وجهين
ان اراد السايل الجهل الافعال التي تسمى جهلا فالقول فيه كالقول في الظلم والكذب
وان اراد جهل الذات بان لا شيا على معنى انها تخفى عليه فنحن لم نقل انه قادر على اضداده
وكان بشر بن المعتمر اذا سئل فقيل له هل يقدر الله تعالى ان يعذب الطفل قال نعم ولو
عذبه لكان بالغا عاقلا مستحقا للعذاب وكان ابو الهذيل اذا قيل له فلو فعل
الله الظلم قال محال ان يفعله وكان محمد بن شبيب يقول يقدر الله ان يظلم
ويجور ويكذب ولكن الظلم والكذب لا يكونان الا ممن به افة فعلمت انه لا يكون
من الله تعالى واعتل بان الله تعالى لو خبر بانه لا يدخل هذه الدار الا حمار وكان الانسان
قادرا على دخولها لم يكن قدرته على ذلك قدرة على ان يكون حمارا فكذلك الجور لا

يكون الامر منقوصا وليس قدرة البارى تجل على الجور قدرة على ان يكون منقوصا وقال بعض المتكلمين
نعلم الله ان يفعل الظلم وخلافه والصدق وخلافه قال فان قال قايل افتعلمون انه
من انه يفعله قال نعم هو ما اظهر من حكمته وادلته على نفي الظلم والجور والكذب فان
قيل افتعلمون مع الدليل ان يفعل الظلم والكذب قال نعم نعلم مع الدليل ان يفعل مفردا
من الدليل الا ان يتوهم الدليل دليلا والظلم واقعا الا في توهمنا الدليل دليلا علمنا ان
الظلم لا يقع واذا قلنا يفعل الظلم توهمنا الظلم واقعا وعلمنا كاينا مع علمك انه غير
كاين ومحال ان يجتمع العلم والتوهم بوقوعه والتوهم بانه غير واقع فلم يجز اجتماع
هذين التوهمين وهذين العلمين في قلب واحد قال ونظير ذلك ان قايلا لو قال نقدر
ما اخبر الله انه لا يومن على الايمان فيقال نقدر مع وجود الخبر ان يفعل الايمان ولا ان
يتوهم وقوع الايمان ووجود الخبر ولكن على ان يتوهم وقوع الايمان مفردا من
وجود الخبر والى هذا القول كان يذهب جعفر بن حرب وذهب الى هذا القول
البلخي وزعم ان الظلم لو وقع لكانت العقول تحيلها ولكن الاشيا التي يستدل
العقول كانت تكون غير هذه الاشيا الدالة يومنا هذا وكان يكون هي ولكن
على خلاف هيئاتها ونظمها واتساقها التي هي عليه وكان الاسكافي يقول نقدر الله
على الظلم ولا يقع لان الاجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي انعم بها على خلقه
ان الله لا يظلم والعقول تدل بما فيها على ان الله تعالى ليس بظالم وانه ليس يجوز ان
يجامع ما دل بنفسه على ان الظلم لا يقع منه فاذا قيل له فلو وقع الظلم منه كيف كانت
تكون القضية قال يقع والاجسام معراة من العقول التي دلت بانفسها وبعينها
على انه لا يظلم وكان الفوطي وعباد اذا قيل لهما كيف كانت تكون القضية
قالا ليس عندنا شك في انه لا يظلم وان اراد القايل بقوله لو الشك فليس عندنا شك في
انه لا يظلم وان اراد القايل بقوله لو النفي فقد قال ان الله لا يظلم ولا يجور

القول في ان الله تعالى قادر على ما علم انه لا يكون

قال اكثر المنتحلين للتوحيد ان الله قادر على
ما علم انه لا يكون واخبر انه لا يكون فاذا قيل لهم فلو فعل ما كان اختلفوا في الجواب

فقال اكثرهم لو فعل ذلك لكان عالما انه يفعله فلم يكن الخبر بانه لا يفعله سابقا ولكن
الخبر بانه يفعله سابقا وكان علي الاسواري يحيل القول ان يقدر الله على الشي يفعله
بالقول انه عالم انه يكون وانه قد اخبر انه لا يكون واذا افرد احد القولين من الاخر كان
الكلام صحيحا وقيل ان الله تعالى قادر على ذلك الشي ان يفعله وقال سليمن بن جرير
ان قال قايل اتقولون ان الله تعالى قادر على فعل ما علم انه لا يفعله قلنا هذا الكلام
له وجهان ان كنتم تعنون ما جا الخبر بانه لا يفعله فلا يجوز القول بقدرته عليه لان القول
بذلك محال واما ما لم يجي به خبر فان كان مثل ما في العقول دفعه عن الله ان يوصف به
وان من وصفه به محيل فالجواب في ذلك مثل الجواب فيما جا به الخبر من احالة القولين
واما ما لم يجي به خبر وليس في العقول ما يدفعه فان القول انه يقدر على ذلك جايز وانما
جاز ذلك لجهلنا بالمغيب منه وانه ليس في عقولنا ما يدفعه وانا قد راينا مثله مخلوقا
فان قالوا افتعلم الساعة ان الله قادر على هذا ما علم انه لا يفعله قيل لهذا وجهان ان كنتم
تعنون انه يعلم انه لا يفعله وانه يقدر على فعل ما علم انه لا يفعله والعلم موجود بانه لا
يفعله فالسوال في هذا محال وان كنتم تعنون انه قادر على فعل ما علم انه لا يفعله
على معنى انه لو فعله كان هو المعلوم وانما يكون علمه جايزة لو كان المعلوم انه
كاين فقد نقول انه قادر على فعل ما علم انه لا يفعله على هذا المعنى وقال عباد ما
ما علم انه لا يكون لا اقول انه قادر على انه يكون ولكن اقول قادر عليه كما اقول الله
عالم به ولا اقول عالم بان يكون لان اخباري عن ان الله قادر على ان يكون ما علم الله انه
لا يكون اخبار انه يقدر وانه يكون وكذلك الجواب فيما اخبر الله انه لا يكون عنده وكان
اذا قيل له فلو فعل ما علم انه لا يفعله احال قول القايل وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي
اذا قيل له لو فعل القديم ما علم انه لا يكون واخبر انه لا يكون كيف كان يكون العلم والخبر
احال ذلك وكان يقول مع هذا لو امن من علم الله انه لا يومن لادخله الله الجنة وكان يزعم
انه اذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام كقوله لو امن الانسان ادخله الله الجنة
وكان الايمان خيرا له وكقول الله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فالرد مقدور

فقال لو كان الرد مقدورا لكان منهم موجود مقدور ومن عرا له اذا وصل بما لحال صح الكلام
كقول القائل لو كان الجسم متحركا ساكنا في حال لكان حيا ميتا في حال وما اشبه
ذلك ومن عرا له اذا وصل بمقدور ما هو مستحيل استحال الكلام وهذا كقول القائل
لو امن من علم الله واخبر انه لا يؤمن كيف كان العلم والخبر وذلك انه ان قال كان يكون
المخبر عن انه يؤمن سابقا بانه لا يكون كان الخبر الذي كان بانه لا يؤمن قبله كانه لا يؤمن
ومان لا يكون لم يزل عالما استحال الكلام لانه يستحيل ان لا يكون ما قد كان بان لا يكون كان
ويستحيل ان لا يكون الباري عالما بما لم يزل عالما به بان لا يكون لم يزل عالما وان قال
كان يكون الخبر عن انه لا يكون والعلم بانه لا يكون ثابتا صحيحا وان كان الذي
الذي علم واخبر انه لا يكون استحال الكلام وان قال كان الصدق ينقلب
كذبا والعلم ينقلب جهلا استحال الكلام فلما كان على ما وصفنا وجب
عن ذلك استحال الكلام لم يكن الوجه في الجواب الا بمن احاله سؤال السائل
واختلفوا في قدرة الانسان على ما علم الله انه لا يكون فاجازت المعتزلة ذلك وانكره
اهل الاثبات واختلفوا في جواز ما علم الله انه لا يكون ان يكون لاستحالته او للعجز
ولا يجوز ان يكون مع استحالته ولا مع العجز عنه ومن قال انه يجوز ان يكون المعجوز عنه
مات من يقع عنه وتخلق القوة عليه فيكون الله عالما بانه يكون يذهب بقوله
يجوز الى ان الله تعالى قادر على ذلك فقط صادق وما علم الله انه لا يكون لتركه فاعله
له فمن قال يجوز ان يكون بان لا يترك فاعله ويفعل احذه بدلا من تركه يكون
الله عالما بانه يفعله من يفعله يجوز بعد فذلك صحيح وقال الاسواري مثل ما حكيناه
من انكاره ان يقال ان الله قادر على ان يكون ما علم انه لا يكون وقال عباد كقوله من
قال يجوز ان يكون ما علم الله انه لا يكون كقول من قال يكون ما علم الله انه لا يكون
ومن قال يجوز ما علم الله انه لا يكون لان معنى يجوز عنده معنى الجواز وقال الجبائي
ما علم الله انه لا يكون واخبر انه لا يكون فلا يجوز ان يكون عند من صدق باخبار الله وما
علم الله انه لا يكون ولم يخبر بانه يكون فجائز عنده بان ان يكون وتجويز ذلك هو الشك ومعنى

وكان المعتزلة لا يجوزون ان يكون الشيء في حال يكون ضده ومنكر ذلك من قال ذلك من
اهل الحق اهل الاثبات وتقول اكثرهم انه جايز ان يكون ما اخبر الله انه لا يكون فان كان
تجويزهم لهذا ليس يخرج الى ان يكون الشيء كاينا لا كاينا في حال واحد فذلك تجويز
من جهة الشيء في حال ضده من اهل الاثبات واختلف الناس هل يقدر الله
تعالى ان يقدر احدا على فعل الاجسام ام لا يوصف بالقدرة على ذلك وهل يقدر الله ان يقدر
احدا على فعل الحيوة والموت ام لا يوصف بالقدرة على ذلك وهل يقدر الله ان يخلق قدرة لاحد
على شيء ام لا يوصف بالقدرة على ذلك فقال معمر لا يوصف الله بالقدرة على ان يخلق قدرة
لاحد وما خلق الله قدرة لاحد على موت ولا حياة ولا يجوز ذلك عليه وقال النظام والاصم
لا يوصف الله بالقدرة على ان يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي واحال ذلك وقال
عامة الاسلام ان الله تعالى قد اقدر العباد واحياهم وانه لا يقدر احدا الا بان يخلق الله القدرة
ولا يحيي حيا الا بان يخلق الله له الحيوة وقال قايلون من المشبهة ان الله قد اقدر
العباد على فعل الاجسام وانه لا يفعل الا ما كان جسما وفوض اليه الامور على فعل
الاجسام واختراع الانام وهذا كقول من قال من النصارى ان الله خص عيسى
بلطيفة يخترع بها الاجرام وينشئ بها الاجسام وهو كقول من قال من اليهود ان
الله تعالى خلق ملكا واقدره على خلق الدنيا وذلك الملك هو الذي خلق الدنيا
وابدعها وارسل الرسل وانزل الكتب وهو قول اصحاب ابن ياسين وهو مشتق
من قول اصحاب الفلك ان الله خلق الفلك وان الفلك الذي خلق الاجسام
وابدع هذا العالم الذي يلحقه الكون والفساد وان ما ابدعه الباري لا يلحقه كون
ولا فساد وقال عامة اهل الاسلام لا يجوز ان يقدر الله مخلوقا على خلق الاجسام
ولا يوصف الباري بالقدرة على ان يقدر احدا على ذلك ولو جاز ذلك لم يكن في الاشياء دلالة
على ان خالقها ليس بجسم واما الحيوة والموت وساير الاعراض فقد انكر الوصف لله تعالى
بالقدرة على الاقدار عليها كثير من اهل النظر حتى انكروا ان يوصف بالاقدار على حرارة
او برودة وكل عرض لا يجوز ان يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم عندهم وهذا قول

الى الهذيل والجبائي وقال قوم يجوز ان يقدر الله عباده على فعل الالوان والطعوم
والروائح والادراك بل قد اقدر على ذلك وهذا قول بشر بن المعتمر وكان ابو الحسين
الصالحي يقول في كل الاعراض من الحيوة والموت ان الله قادر على ان يقدر عباده
على ذلك وينكر الوصف لله تعالى بالقدرة على ان يقدرهم على الجواهر وقال النظام لا
يجوز ان يقدر الله تعالى احدا على الحركات لانه لا عرض الا الحركات وهي جنس واحد
ولا يجوز ان يقدر على الجواهر ولا على ان يخلق الانسان في غيره حياة وقال اكثر المعتزلة
ان الله تعالى قد اقدر العباد ان يفعلوا في غير حيزهم وقال بعض المتكلمين ان العباد
قد اعجزهم الله عن اختراع الجواهر لانفسهم وهم عاجزون عن ذلك لا عيانهم وقال
بعضهم لا يوصفون بالقدرة على ذلك ولا بالعجز عنه لاستحالته وقال النجار ان
الانسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق والمقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه
واباء ذلك غيره وقالوا لا نقول ان الله تعالى اعجزنا عن الخلق ولا نقول اقدرنا عليه لاستحالته
فكذلك كنا قادرين على الكسب كان الحركة التي يقدر الباري عليها لا يوصف
بالقدرة على ان يحلها الله في نفسه واختلفوا هل يقدر الله تعالى ان يقلب الاعراض
اجساما والاجسام اعراضا فقال قائلون الاشيا انما هي على ما كانت عليه بان
خلقها على ما هي عليه وهو قادر على ان يقلب الاعراض اجساما والاجسام اعراضا
واكثر القائلين بهذا القول يقولون انما هو اخلاط كنحو الطعم واللون والرائحة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا وكذا وقال قائلون ان الوصف لله تعالى بالقدرة
يستحيل لان القلب انما هو ابطال الاعراض من الشيء وخلق الاعراض فيه والاعراض ليست
محتملة للاعراض فيبطل منها ويوجد فيها غيرها فتنقلب والاعراض لم تكن اعراضا وعللوا
بعلل غير هذه العلة واختلفوا هل يوصف الباري تعالى على ان يرفع جميع انواع
الاجسام حتى يكون اجزاء لا تتجزأ فانكر ذلك النظام واختلفوا هل يوصف
الباري تعالى ان يجمع بين العلم والقدرة والموت والارادة فقال اكثر اهل الكلام
يستحيل ان يجمع بين القدرة والعلم والارادة والموت كما يستحيل ان يجمع بين الحيوة والموت

وهذا قول ابي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر وسائر المعتزلة واختلفوا هل
يجوز ان يعري الله الحيوة من القدرة ام لا فاجاز ذلك ابو الهذيل وانكره عباد وقال صالح
وابو الحسين المعروف بالصالحي ان الله تعالى قادر على ان يجمع بين العلم والموت كما يجمع بين الحيوة
والجهل والعجز والكراهة لانه اذا جامع عرضا من الاعراض جاز ان يجمع معه ضد ذلك
العرض فلو كان العلم يضاد الموت لكانت الحيوة تضاد الجهل ولو كانت القدرة والارادة
تضاد الموت كانت الكراهة والعجز تضادان الحيوة فلما جاز كون الجهل والعجز والكراهة
مع الحيوة جاز كون العلم والقدرة والارادة مع الموت واحالوا ان يوصف الباري بالقدرة
على ان يجمع الحيوة والموت وجوز البلخي على ان يعري الله الحيوة من القدرة ونفى
ابو الهذيل وابو الحسين ومن ذهب الى قولهما قدرة الله تعالى على خلق الادراك مع
العمى فزعم ابو الهذيل ان الادراك هو علم القلب وزعم الصالحي ان الادراك مع
العمى يجوز ان يحلا في موضع واحد لان العمى لو ضاد الادراك لضاد البصر وانكر
هذا سائر المعتزلة ووصفاه بهما تعالى بالقدرة على ان يجمع بين القطن والنار ولا يقع
احتراق ويسكن الحجر على نقله والجو على رقته ولا يفعل هبوطا وانكر ذلك قوم آخرون
فاما محمد بن عبد الوهاب الجبائي فانه لا يوصف ربه بالقدرة على ان يخلق الادراك
مع العمى لان العمى عنده ضد الادراك ويصف ربه بالقدرة على ان يجمع بين النار
والقطن ولا يخلق احتراقا وان يسكن الحجر في الجو فيكون بما سكنه الاعتماد من تحته
واذا جمع بين القطن والنار فعل ما ينفي الاحتراق ويسكن النار فلم يتخلل
اجزاء القطن فلم يوجد احتراق وكان صالح وابو الحسين يصفان الله تعالى بالقدرة
على ان يجمع بين الصحة والمرض ويرفع الآفات ولا يخلق ادراكا للقليل ويجوزان
يخلق الله تعالى جوهرا لا عرض فيه ويرفع الاعراض من الجواهر فيكون لا متحركة ولا
ساكنة ولا مجتمعة ولا متفرقة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا ملونة
ولا مطعمة ولا قابلا لشيء من الاعراض واحال ذلك عامة اهل النظر لانه محال عند كثير
من اهل الصلوة ان يوجد الجوهر متعريا من الاعراض واما الجمع بين النظر الصحيح

والمرئي مع ارتفاع الآفات أن يخلق إدراكاً فذلك فاسد لما فيه عند كثير من أهل النظر
لأن الله تعالى إذا لم يخلق عرضاً خلق ما يضاده وإلا لزم تعري الجواهر من المتضادات ومن
الأعراض وعما سواها وذلك فاسد **القول في وقوف الأرض على لا شيء** اختلف الناس في
ذلك فقال عامة أهل التوحيد إن الله قادر على إيقاف الأرض على لا شيء وقرارها لا
على شيء وهذا قول أبي الهذيل وغيره وقال قائلون لا يوصف الباري بالقدرة على إيقاف
الأرض على لا شيء وإن من تحتها لا بد من شيء بل خلق تحتها في كل وقت جسماً ثم يعدمه
بعد وجوده ثم يخلق مع عدمه جسماً آخر تقف الأرض عليه ثم كذلك أبداً لأن الجسم إذا وجد
لا حالة إلا بد عندهم من أن يكون متحركاً أو ساكناً ويستحيل أن يتحرك المتحرك إلا على شيء
أو يسكن الساكن إلا على شيء وقال قائلون لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على
إيقافها إلا على شيء غير أنه خلق تحت الأرض جسماً طبعه الصعود وعمله في الصعود
كعمل الأرض في الهبوط فلما تكافأ ذلك وقفت وقال بعضهم لا ولكنه خلق الأرض
من جنسين جنس ثقيل وجنس خفيف على الاعتدال فوقفت لذلك وذكر ابن الراوندي
أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا ليس التوحيد إلا أن يوصف الباري بالقدرة على
الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت
واحد وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة وأن يجعل مائة ألف
شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله وأنهم وصفوا الباري تعالى بالقدرة
على أن يجعل الدنيا في بيضة والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها وبالقدرة على أن
يخلق مثله وأن يخلق نفسه وأن يجعل المحدثات قديمة والقديم محدثاً وهذا قول لم
نسمع به قط ولا نرى أن أحداً يقوله وإنما دلسه اللعين ليعيب من لا معرفة له ولا علم
عنده **واختلفوا هل يوصف الباري بالقدرة على أن يخلق جواهر لا أعراض فيها أم لا**
فقال قائلون نعم يوصف الباري بالقدرة على جواهر لا أعراض فيها فتوجد ولا يكون فيها
أعراض وقال قائلون يستحيل أن يوجد الباري جواهر لا أعراض فيها أو يوصف
بالقدرة على ذلك **واختلفوا هل يوصف الباري بالقدرة على اللطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا**

يؤمن لآمن فقال أهل الإثبات جميعاً وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب إن الله تعالى
يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن غير أن جعفر بن حرب كان يقول
إنه إن فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه
إذا لم يفعلها به فعرّضه الله تعالى بأن لم يفعل ذلك به للمنزلة السنية والأصلح لهما
فعله الله تعالى بهم ولم يكن بشر يقول إن الله تعالى لو فعل اللطيفة لم يكن الذي فعله يستحق
من الثواب دون ما يستحقه إذا فعلها به ثم رجع جعفر بن حرب عن القول
باللطف بعد ذلك فيما حكي عنه وقال بشر إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية
له ولا نهاية وعند الله من اللطف أصلح مما فعل ولم يفعله ولو فعله بالخلق لآمنوا
طوعاً لا كرهاً وقد فعل بهم لطفاً يقدرون به على ما كلفهم وقالت المعتزلة
كلها غير بشر بن المعتمر إنه لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن ولو كان
عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا ثم لم يفعله بهم لكان لم يكن مريداً لمنفعتهم فلم
يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وقال أكثرهم ولا
في جواب من سألهم هل يوصف الباري أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده إن
أردتم أن الله تعالى يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله بعباده فالله تعالى يقدر
من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية وإن أردتم أنه يقدر على أصلح من هذا قد ادخره
عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه في إدراك ما كلفهم فإن أصلح الأشياء هو
الغاية ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن ما فعله بهم فهو غاية
الصلاح وهذا زعموا كقول من قال يقدر أن يخلق الله تعالى صغيراً أصغر من
الجزء الذي لا يتجزأ وأجابوا أيضاً بجواب آخر وهو أنه لا شيء فعله الله تعالى بعبده من
الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه لزيد ولا صلاح فعله بزيد إلا وهو على ما هو أصلح
منه الجمل وكذلك كل واحد من عبيده أبداً وزعموا أنه لا يجوز في حكمة الله تعالى
أن يدخر عنهم شيئاً أصلح مما فعله بهم وإن أدنى فعله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح
لهم منه وليس شيء فعله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله وأمثاله لا غاية لذلك

ماهو حق

ولا جميع له وانه قادر على ادون ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد وقال
بعض من لا يصف الله تعالى بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم انه لا يؤمن من الكفار
لآمن وقد يوصف القديم بالقدرة على ان يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من
الثواب اكثر مما فعله بهم لانه لو بقاه اكثر مما يبقى لازداد الطاعات ازداد طاعات يكون
ثوابه اعظم من ثوابه لما اخترمه فاما ما هو اسند الى الحق بفعل الايمان واستصلاح
التكليف فلا يوصف بالقدرة على اصلح مما فعله بهم وهذا قول الجبائي وليس يجيز
ذلك من وصفنا قوله آنفا من اصحاب الاصلح ان يكون قادرا على منزلة تكون عنده اعظم
ثوابا اذا فعلها بهم ثم لا يفعلها بهم وقال عباد ما وصف البارئ بانه قادر عليه عالم
بفعله وهو لا يفعله فهو حجة وقال ابرهيم النظام ان ما يقدر الله تعالى عليه من اللطف
لا غاية له ولا كل وان ما فعل من اللطف لا شيء اصلح منه الا ان له عند الله امثالا وامثال
مثل مثله ولا يقال يقدر على اصلح مما فعل ان يفعل ولا انه يقدر على ادون ما فعل
لان فعل ما دون نقص ولا يجوز على الله تعالى فعل النقص ولا يقال يقدر على ما هو اصلح
لان الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعله كان ذلك بخلا وقال آخرون ان ما يقدر الله
عليه من اللطف له غاية وكل وجميع وما فعله الله تعالى لا شيء اصلح منه والله يقدر
على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله وزعموا ان فعل ما هو دون ذلك من الصلاح
مع فعل الاصلح من الاشياء فساد وان الله تعالى لو فعل ما هو دونه ومنع ما هو اصلح
لكان ذلك جميعا فسادا وقالوا لا يقال يقدر الله تعالى على فعل ما هو اصلح مما فعل لانه لو
قدر على ذلك كان فعل ما هو اصلح اولى والله تعالى لا يدع فعل ما هو اصلح لانه لا داعي
له ولانه لم يخلق الخلق لحاجة به اليهم وانما خلقهم لان خلقه لهم حكمة وانما
اراد منفعتهم وليس ببخيل تعالى فمن ثم لم يجز ان يدع ما هو اصلح ويفعل ما هو
دون ذلك غير انه يقدر على دون ما صنع ومثله لانه غير عاجز ولو لم يوصف انه
قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز وهذا قول ابي الهذيل وقال اهل الاثبات
ما يقدر الله تعالى عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه الا وقد يقدر على ما

اصلح منه وعلى ما هو دونه وليس كل من خلقه لطف له وانما اللطف للمؤمنين ومن لطف له كان
مؤمنا في حال لطف الله تعالى له لان الله تعالى لا ينفع احدا الا انتفع وزعموا ان الله تعالى قد كلف
قوما لم يلطف لهم وزعموا ان القدرة على الطاعة لطف وان الطاعة نفسها لطف وان القرآن
والادلة كلها لطف وخير للمؤمنين وهي عمى وشر وبلاء على الكافرين واعتلوا بقول الله تعالى
قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى وبقوله ولولا
ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها
يظهرون وبقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين وبقوله ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وما اشبه ذلك من آي القرآن وقال آخرون ما
يقدر الله تعالى عليه من الصلاح له كل وغاية ولا شيء اصلح مما فعل ولا مثله لانه لو قدر على مثله
وعموا لم يكن ما فعل اصلح الامور وقالوا لو قدر على ما هو اصلح مما فعل فلم يفعل كان
بخلا وقالوا لا يجوز ان يأمر العباد بغير ما امرهم به وقال آخرون ما يقدر عليه من الاستصلاح
له كل وجميع ولا استصلاح الا ما فعل ويفعل ولا يقال يقدر على اصلح مما فعل ولا على
مثله ولا على صلاح دون ما فعل لان الله تعالى لا يدع صلاحا الا فعله لانه ليس ببخيل فيمنع
نعمه ويدخر فضله وانه لا يموت العبد الا ولم يبق له صلاح الا فعله به القول في ان البارئ
لم يزل محسنا قال قائلون لم يزل البارئ محسنا كيف يفعل بمعنى انه لم يزل عالما كيف
يفعل لا على معنى انه لم يزل محسنا بالاحسان ولا على اثبات احسان لم يزل وقال قائلون
لم يزل الله محسنا على الحقيقة وقال قائلون الاحسان فعل ولا يجوز ان يقال لم يزل
البارئ محسنا الا بمعنى انه لم يزل محسنا الى الخلق منذ خلقهم فيكون لاحسانه اول وغاية
وقال قائلون لم يزل البارئ محسنا على انه سيحسن واختلفوا هل يقال لم يزل
البارئ غير محسن فقال قائلون لا يجوز اطلاق ذلك وان كان الاحسان فعلا وقال
قائلون لم يزل البارئ غير محسن واختلفوا هل يقال لم يزل البارئ عادلا بنفي الجور
عنه فقال قائلون لم يزل البارئ عادلا على اثباته عادلا وانه لم يزل كذلك في الحقيقة
وقال قائلون لا يقال لم يزل البارئ عادلا الا ان العدل فعل واختلفوا هل يقال لم يزل البارئ

غير عادل ام لا فقال قايلون لا يقال ذلك وقال قايلون يقال لم يزل غير عادل ولا جاير واختلفوا
هل يقال لم يزل الباري حليما ام لا فقال قايلون لم يزل الباري حليما بنفي السفه عنه
وقال قايلون لم يزل حليما على اثباته لم يزل كذلك لا على معنى نفي السفه وقال قايلون
لا يقال لم يزل حليما لان الحلم فعل واختلف الذين قالوا الحلم فعل هل يقال لم يزل غير حليم
ام لا فقال قايلون لم يزل الباري غير حليم ولا سفيه وقال قايلون منهم لا يقال ذلك
وقال قايلون لم يزل الباري حليما على انه عالم لا على ان لم يزل حليما محسنا على انه لم يزل قادرا على ذلك
القول في ان الله تعالى لم يزل صادقا قالت المعتزله وكثير من اهل الكلام بالوصف
لله تعالى بكونه لم يزل صادقا وحكي عن جعفر بن محمد بن علي رضوان الله عليهم
انه كان يزعم ان الله لم يزل صادقا بنفي الكذب وكان النجار يقول لم يزل الباري
صادقا على معنى لم يزل قادرا على الصدق وقال قايلون لم يزل الله صادقا في
الحقيقه على اثبات الصدق صفة له وقال لم يزل الله متكلما ولا يسمى كلامه
خبرا الا لعله والصدق من الاخبار فلذلك لا اقول لم يزل صادقا واختلف الذين قالوا
الصدق فعل هل يقال لم يزل الباري غير صادق فقال قايلون منهم لا يقال ذلك وقال
قايلون منهم لم يزل غير صادق ولا كاذب واختلفوا في رحيم فقال قايلون لم يزل
رحيما وقال قايلون الرحمه فعل ولا يقال لم يزل رحيما واختلف الذين قالوا الرحمه
فعل هل يقال لم يزل الباري غير رحيم فاجاز ذلك بعضهم القول في مالك قال
قوم هو من صفات الذات لم يزل مالكا واختلف الذين قالوا ذلك فقال بعضهم
معنى مالك مقتدر القول في الولايه والعداوه والرضا والسخط قالت المعتزله
ان ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه من صفات فعله وقال سليمن بن جرير وعبد الله بن
كلاب من صفات الذات القول في القران قالت المعتزلة والخوارج واكثر
الزيديه والمرجيه وكثير من الرافضه ان القران كلام الله وانه مخلوق لله لم يكن ثم
كان وقال هشام بن الحكم ومن ذهب مذهبه ان القران صفة لله لا يجوز ان يقال
انه مخلوق ولا انه خالق هكذا الحكايه عنه وزاد البلخي في الحكايه انه قال لا يقال غير

مخلوق وهذا قول داود الاصبهاني وقال ابو معاذ التومني القران كلام الله حدث
وليس بمحدث وفعل وليس بمفعول وامتنع ان يزعم انه خلق ويقول ليس بخلق ولا مخلوق وانه
قايم بالله ومحال ان يتكلم الله بكلام قايم بغيره كما يستحيل ان يتحرك بحركة قايمة
بغيره وكذلك يقول في ارادة الله ومحبته وبغضه ان ذلك اجمع قايم بالله وكان
بعضهم يقول ان القران امر وهو الاراده من الله للايمان لان معنى ان الله اراد الايمان هو ان الله امر
به وحكى زرقان عن معمر انه قال ان الله تعالى خلق الجوهر وانما هي فعل الطبيعه
والقران فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه فهو لا خالق ولا مخلوق وهو محدث
للشي الذي هو حال فيه بطبعه وحكى عن ثمامه بن اشرس النميري انه قال يجوز
ان يكون من الطبيعه ويجوز ان يكون الله تعالى يبتديه فان كان الله ابتداه فهو مخلوق
وان كان فعل الطبيعه فهو لا خالق ولا مخلوق وهذا قول عبد الله بن كلاب
قال عبد الله بن كلاب ان الله تعالى لم يزل متكلما وان كلام الله تعالى صفة له قايمة
به وانه قديم بكلامه وان كلامه قايم به كما ان العلم قايم به والقدره قايمه به
وهو قديم بعلمه وقدرته وان الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزا ولا يتبعض
ولا يتغاير وانه معنى واحد بالله تعالى وان الرسم هو الحروف المتغايره وهو قراءة القران
وانه خطا ان يقال كلام الله هو هو او بعضه او غيره وان العبارات عن كلام الله
تعالى تختلف وتتغاير وكلام الله ليس بمختلف ولا متغاير وانما سمي كلام الله عربيا لان الرسم
الذي هو العباره عنه وهو قراءته عربي فسمي عربيا لعله وكذلك سمي عبرانيا لعله وهي
ان الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني وكذلك سمي امرا لعله وسمي نهيا لعله وخبرا لعله
ولم يزل متكلما قبل ان يسمى كلامه امرا وقبل وجود العله التي بها سمي كلامه امرا
وكذلك القول في تسمية كلامه نهيا او خبرا وانكر ان يكون الباري لم يزل مخبرا او لم
يزل ناهيا وقال ان الله لا يخلق شيا الا قال له كن ويستحيل ان يكون قوله كن مخلوقا
وزعم عبد الله بن كلاب ان ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله وان موسى
عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه وان معنى قوله فاجره حتى يسمع كلام الله

وكلام الله ليس بخلق ولا محدث
كما ان كلام الله ليس خلقه ولا يتغاير

معناه حتى يفهم كلام الله ويحتمل ان يكون عنا من اهبه معناه حتى يسمع التالين يتلونه وقال
بعض من انكر خلق القرآن ان القرآن قد يسمع ونفى هولاء ان يكون القرآن جسماً ونفوا عن
الله تعالى ان يكون جسماً وقال قايلون القرآن معنى من المعاني وعين من الاعيان خلقه الله
تعالى ليس بجسم ولا عرض وهذا قول ابن الراوندي وبعضهم يثبت الله جسماً وينفي الاعراض
ويحيل ان يوجد شي بعد العدم الا جسم. قال جعفر بن مبشر واختلف الذين زعموا ان كلام الله
تعالى جسم فقال قائلون خلقه تعالى في اللوح المحفوظ ثم هو من بعد ذلك مع تلاوة كل تال يتلوه مع
خط كل من يكتبه فهو ينقله اليه بخطه وكذلك كل حافظ فهو ينقله اليه بحفظه
فهو منقول الى كل واحد على حياله وهو جسم قائم مع كل واحد منهم في مكانه
على غير النقل المعقول من نقل الاجسام وهو مع ذلك يدرك بالابصار كلا حكم
الكلام عند هولاء فهو جسم خارج عن قضايا ساير الاجسام سواه لا يشبهه شي
من الاجسام ولا يشبه شيا منها في معناه ان لم يكن هكذا فليس القرآن مخلوقا
مسموع عندهم وقالت طائفة اخرى منهم الاجسام قائم بالله في غير مكان
ومحال ان يكون بعينه ينتقل او ينقل لانه لا يجوز عند هولاء النقلة الا عن مكان فلما
كان القرآن عندهم جسما قائما بالله لا في مكان واحالوا النزول الا عن مكان
احالوا ان ينقل القرآن ناقل لا الله ولا احد من خلقه فاذا تلاه تال او كتبه
كاتب او حفظه حافظ فانما ذلك عند هولاء ما يخلق الله تعالى مع تلاوة كل تال
تلاه وخط كل من كتبه وحفظ كل من حفظه فكل ما تلاه تال فانما يسمع منه
خلق الله مخترعا في تلك الحال وكذلك كلما كتبه كاتب فانما تدركه الابصار
جسما اخترعه الله في هذه الحال وكذلك اذا حفظه حافظ فانما يحفظ القرآن
الذي خلقه الله في قلبه في تلك الحال وانما كان هذا هكذا عند هولاء لان كلام الله فهو
في عينه مخلوق في حال بعد حال يخلق مع تلاوة التالي مسموعا من الله فاما بالله لا بالتالي
ولا بغيره مخلوق مع خط الكاتب مرئيا فاما بالله لا بالكاتب والخط وذلك كله عند هولاء
ان الله بكل مكان على غير حلول الجسم في الجسم وكذلك كلامه قائم بالله فهو بكل

مكان على غير ما يعقل من كون الاجسام في الاماكن لانه قائم بالله والله لا في مكان
وان لم يكن هذا في القرآن هكذا لم يكن القرآن مخلوقا ولم يسمع القرآن كما قال الله
تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله من الله لا من غيره وقالت طائفة منهم اخرى بمثل ما
قال هولاء انه جسم قائم بالله تعالى في كل مكان خلقه الله غير انهم احالوا ان يكون
الله يخلقه بعينه في كل حال ولكن الله يخلق مع تلاوة كل تال وحفظ كل حافظ
وخط كل كاتب مثل القرآن فيكون هذا القرآن او مثله بعينه لا هو هو في نفسه
ومحال ان يرى القرآن رائي ويسمع سامع عند هولاء الا من الله دون خلقه لانه محال
ان يرى راء او يسمع سامع عند هولاء الا ما كان مخلوقا جسما فهذه اقاويل من
قال ان القرآن جسم. **واما الفرقة التي زعمت ان القرآن ليس بجسم ولا عرض** فهما
طائفتان قال قائل منهم ان القرآن عين من الاعيان ليس بجسم ولا عرض قائم بالله وهو
غيره ومحال ان تقوم بغير الله وهو عند هولاء اذا تلاه التالي او خطه الكاتب او
حفظه الحافظ فانما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظ كل حافظ وخط كل
كاتب قرآن آخر مثل القرآن فاما بالله دون التالي والكاتب والحافظ وقال
فريق منهم وهم الذين يجعلون الله تعالى جسما لا كالاجسام وان القرآن ليس
بجسم ولا عرض قائم بالله وهو غيره ومحال ان تقوم بغير الله وهو عند هولاء اذا تلاه
التالي او خطه الكاتب او حفظه الحافظ فانما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظ
كل حافظ وخط كل كاتب قرآن آخر مثل القرآن فاما بالله دون التالي والكاتب
والحافظ وقال فريق منهم وهم الذين يجعلون الله تعالى جسما لا كالاجسام وان
القرآن ليس بجسم ولا عرض لانه صفة الله تعالى وصفة الله تعالى محال ان يكون هي الله ومحال
ان يكون شيء غير الله ليس بجسم فكذلك يقولون القرآن عرض ولو كان جسما غير الله
لما كان عندهم الا في مكان دون مكان لانهم يحيلون الجسم بكل مكان لان ذلك
عندهم خلاف المعقول وقد حلوا القرآن في زعمهم في اماكن كثيرة لانه صفة للخالق
حكمه لحكم الاجسام والاعراض وقال زهير الاثري ان كلام الله تعالى ليس بجسم

ولا عرض ولا محدث يوجد في اماكن كثيرة في وقت واحد وقال ابو معاذ
التومني ان كلام الله تعالى ليس بعرض ولا جسم وهو قائم بالله ومحال ان تقوم كلام
الله بغيره كما يستحيل ذلك في ارادته ومحبته وبغضه فاما الذين زعموا ان
كلام الله تعالى اعراض فانهم احالوا ان يكون قائما بالله تعالى واختلف الذين قالوا ان
القرآن عرض فقالت طايفة منهم ان القرآن عرض في اللوح المحفوظ فهو
قايم باللوح ومحال زواله عن اللوح ولكنه كلما قراه القارئ وكتبه او حفظه
الحافظ فان الله تعالى يخلقه في اللوح فهو مخلوق ومحال ان يكون القرآن الذي في
اللوح المحفوظ اكتسابا لاحد اذا تلاه التالي وتلاوته الله يخلقها في هذه
الحال اكتسابا للتالي فهو في الحال مخلوق خلقا ثانيا فهو في عينه خلق الله
واكتساب الكاتب والحافظ فالذي هو خلق في هذه الحال هو اكتساب لهم
الذي هو خلق الله تعالى واكتساب لهم في هذه الحال هو القرآن المخلوق في
اللوح المحفوظ قبل ان يخلقوا هم وكذلك حكى زرقان عن ضرار انه قال
القرآن من الله خلقا ومنا قراءة وفعلا لانا نقرا القرآن والمسموع هو القرآن والله
يأجرنا عليه فانا فاعل والله خالق وقال زرقان اكثر الذين قالوا بالاستطاعة
مع الفعل قالوا القرآن مخلوق لله كان والله احدثه والقراءة هي حركة
اللسان والقرآن هو الصوت المنقطع وهو خلق الله تعالى وحده والقراءة خلق
الله تعالى وهي فعلنا رجع الامر الى حكاية جعفر قال جعفر وقالت
طايفة منهم ان القرآن عرض في اللوح المحفوظ ومحال ان يخلقه الله تعالى ثانية
ولكن تلاوته مخلوقة اكتسابا للتالي وكذلك الكاتب والحافظ
فالذي هو خلق الله واكتساب الفاعل قرآن مثل القرآن الذي في اللوح
المحفوظ وليس هو هو ولكنه قد يقال هو في اللوح المحفوظ على انه مثله
وانه كان غيره وهم لا يحيلون ان يخلق الله ما قد خلق وهو موجود وقالت طايفة
اخرى منهم ان القرآن عرض خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ومحال ان ينتقل

او يزول كلما تلاه بعد ذلك حافظ او كتبه كاتب فان الله يخلق تلاوة التالي فيسمى
قرآنا وهو تلاوة التالي وحفظ الكاتب في المجاز لم يفعل واحد منهما
في الحقيقة من ذلك شيئا وانما الله سبحانه خالق ذلك وهو يسمى قرآنا مكتوبا
وقرآنا متلوا وقالت طايفة اخرى القرآن عرض وهؤلاء ممن زعم ان العرض يفعله
الله في الاجسام من الحركات والسكون وذلك لا يعلم من خلق الله في الدنيا الا اعراض وهو
الحركات والسكون عندها ولا محال ان يدرك بالابصار او
يسمع بالاذان او يحس بواحدة من الحواس الخمس ولا مرئي ولا مسموع الا الجسم
والقرآن عندهم مع هذا حركات اذ كان عندهم عرضا وقالت طايفة اخرى
منها ان القرآن عرض والاعراض عندها على قسمين فقسم منها يفعله الاحيا
وقسم آخر يفعله الاموات في الحقيقة ومحال ان يكون ما يفعله الاحيا فعلا للاموات
او ما يفعله الاموات فعلا للحي ثم القرآن عندهم مفعول وهو عرض ومحال ان يكون
الله فعله في الحقيقة لانهم صححوا ان الاجسام تفعل اعراضها وانه محال
ان تكون الاعراض خلقا لله تعالى في الحقيقة فكيف القرآن وقالت طايفة
القرآن عرض وهو حروف مؤلفة مسموعة ومحال ان تقوم بالله تعالى ولكنها
قائمة بالاجسام القائمات بالله تعالى وهو مع هذا عندها ولا
مخلوق قائم باللوح المحفوظ فهو فاذا تلاه تال او حفظه حافظ او كتبه
كاتب فان مع كل تال وكل كاتب وحافظ نفس تلاوته وخطه
وحفظه فلو كان الذي يتلونه ويكتبونه ويحفظونه
في كل مكان من السموات العلى والارضين السفلى وما بينهما
وكانوا بعدد النجوم والرمل والثرى فكلهم ينقل القرآن بعينه
من اللوح المحفوظ اليه حيث كان وهو مع ذلك في اللوح قائم بما كتب
فلا يقال من لا يحصي عددهم الا الله في الاماكن كلها في حال
واحد وفي احوال فهو عندهم حكمه خلاف حكم غيره من

المخلوق وانه ان لم يكن هكذا لم يسمع احد كلام الله تعالى على
الحقيقة وقالت طائفة اخرى مثل هذا غير انهم زعموا ان القرآن
هو الحروف بمعنى التاليف ثم اختلف هؤلاء في باب آخر
فقالت طائفة منهم ان القرآن لما كان اعراضا هو
الحروف فمحال ان يفعل احد حرفا او يمكنه ابدا
ولكن الحروف يفعلها القارئون والكاتبون والحافظون
لأنفسهم فعلا فيكون مع كل قارئ وكاتب وحافظ هذا
عندهم هذا ولا في القرآن وفي غيره من كلام الناس وقال
آخرون اما في تلاوة القرآن فهكذا ولكن
لا يجوز ان يحكي الحروف من كلام الناس وكلام الله
تعالى محال ان يحكى فيما زعموا ولكنه
يقرأ ويفعل الحروف القارئ لكلام الله
فقراته على ما وصفنا الفصل حكاه
جعفر فاما ما حكاه جعفر
من قول من قال ان القرآن يفعل
فلا ادري اصاب في حكايته او وهم
فيها والذي كان يقول به
ابو الهذيل ان الله تعالى
خلق القرآن في اللوح المحفوظ
وهو عرض وان القرآن
يوجد ١٨٧
في ثلاثة

اماكن في مكان هو محفوظ فيه وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان
هو فيه متلو ومسموع وان كلام الله تعالى قد يوجد في اماكن كثيرة على سبيل ما
شرحناه من غير ان يكون القرآن منقولا او متحركا او زائلا في الحقيقة وانما يوجد
في المكان متلوا او مكتوبا او محفوظا فاذا كشطت كتابته من الموضع لم يكن فيه
من غير ان يكون عدم او وجدت كتابته في الموضع وجد فيه بالكتابة من غير ان
يكون منقولا اليه فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب وان الله تعالى
اذا افنى الاماكن كلها التي يكون فيها محفوظا او مقروا او مسموعا عدم وبطل
وقد يقول القائل ان كلام الانسان يوجد في اماكن كثيرة محفوظا ومحكيا
والى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائي وكان محمد يقول ان كلام
الله تعالى لا يحكى لان حكاية الشيء ان يؤتى بمثله وليس احد يأتي بمثل كلام الله
سبحانه ولكنه يقرأ ويحفظ ويكتب وكان يقول ان كلام الله يسمع ويستحيل
ان يكون مرارا وقد حكي عن الاسكافي انه كان يقول ان كلام الله سبحانه
يوجد في اماكن كثيرة في وقت واحد محفوظا ومسموعا ومكتوبا وانه
يستحيل ذلك في كلام البشر وان كلام الباري سبحانه خص بذلك من كلام غيره
في انه كاين في اماكن كثيرة في وقت واحد وقال جعفر بن حرب وجعفر بن
مبشر ومن تابعهما ان القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ لا يجوز ان ينتقل
وانه لا يجوز ان يوجد الا في مكان واحد في وقت واحد لان وجود شيء واحد في
وقت واحد في مكانين على الحلول والتمكن مستحيل وقالوا مع هذا ان القرآن في
المصاحف مكتوب وفي صدور المؤمنين محفوظ وان ما يسمع من القارئ هو القرآن
على ما اجمع عليه اكثر اهل الملة الا انهم ذهبوا في معنى قولهم هذا الى ان ما يسمع ويحفظ
ويكتب حكاية القرآن لا نغادر منه شيئا وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ وان
المحكي حيث خلقه الله تعالى فيه قالوا وقد يقول الانسان اذا سمع كلاما موافقا
لهذا الكلام هو ذاك الكلام بعينه فيكون صادقا غير معيب فكذلك ما نقول

ان ما يسمع ويكتب ويحفظ هو القرآن الذي في اللوح بعينه على الله مثله وحكايته
وجعفر بن مبشر يقول ان الكلام يرى مكتوبا واختلفوا في الكلام هل يبقى
ام لا فقال قائلون ان الباري لم يزل بصفاته وقد استغنينا بهذا القول عن الاخبار عن
الكلام والذين ذهبوا اليه ثم افترقوا فمنهم من قال هو جسم باق والاجسام يجوز
عليها البقاء وكلام المخلوقين لا يبقى وقالت طائفة اخرى كلام الله تعالى عرض وهو
باق وكلام غيره لا يبقى وقالت طائفة اخرى كلام الله باق وكلام الخلق يبقى
واختلفوا فيه من وجه اخر فزعم بعضهم ان مع قراءة القارئ لكلام غيره
وكلام نفسه كلاما غيرهما وقال بعضهم القراءة هي الكلام بعينها واختلف الذين
زعموا ان القراءة كلام فقال بعضهم القراءة كلام لان القارئ يلحن في قراءته وليس
يجوز اللحن الا في كلام وايضا فهو متكلم وان قرأ كلام غيره وقال الذي يكون
متكلما بكلام غيره ولا بد من ان تكون قراءته هي كلامه وقال الاخرون الكلام حروف
والقراءة صوت والصوت عندهم غير الحروف وقد انكر هذا القول جماعة من اهل النظر
وزعموا ان الكلام ليس بحروف فاما عبد الله بن كلاب فالقراءة عنده غير المقروء
والمقروء قائم بالله كما ان ذكر الله غير الله فالمذكور قديم لم يزل موجودا وذكره
محدث وكذلك المقروء لم يزل الله متكلما به والقراءة محدثة مخلوقة وهي كسب
الانسان وقالت المعتزلة القراءة غير المقروء وهي فعلنا والمقروء فعل الله تعالى وحكى
البلخي ان قوما قالوا القراءة هي المقروء كما ان التكلم هو الكلام وقال الحسين الكرابيسي
القرآن ليس بمخلوق ولفظي به مخلوق وقراءتي له مخلوقة وقال قوم من اهل الحديث
ممن زعم ان القرآن غير مخلوق ان قراءته واللفظ به مخلوقين وان اللفظية تجري
مجرى من قال بخلقه واكفرهم هؤلاء الواقفة الذين لم يعلموا ان القرآن غير مخلوق ومن
شك في انه غير مخلوق والشاك في الشاك واكفروا من قال لفظي بالقرآن مخلوق
وقال قوم ان القرآن لا يلفظ به منهم الاسكافي وغيره وقالوا لا يجوز ان يلفظ
به لا يجوز ان يتكلم به وقال قائلون قراءتي القرآن لا يقال مخلوقة ولا غير مخلوقة

واختلف اصحاب التولد فيه من وجه آخر فقال بعضهم هو مجامع الكتابة
مع مكانها كما يجامع القراءة في مواضعها وقال بعضهم الكتابة رسوم تدل عليه
وليس بموجود معها ولكنه موجود مع القراءة وزعم [illegible] ان الانسان يفعل بلسانه كلامين
في حال واحد والف كلام واكثر من ذلك وأباه [illegible] من اهل النظر وقد زعم الجبائي
ان الانسان لو كان اخرس ثم كتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته وكان
يكون متكلما بكلام مكتوب وهو اخرس وأبا غيره ان يكون متكلما بكلام
مكتوب وهو اخرس وأبا غيره ان يكون المتكلم متكلما الا بكلام مسموع
واختلف الذين زعموا ان الصوت هو المسموع دون الكلام الذي دل عليه الصوت
فقال بعضهم كلام المخلوقين هو اعتمادهم على الصوت لاظهاره وتقطيعه والاعتماد
عندهم حركة وقال بعضهم هو ارادة لتقطيع الصوت وليست الارادة عندهم حركة
واختلف الناس في كلام الناس هل هو حروف ام لا فقال قائلون ليس بحروف
كنحو ما حكينا قولهم آنفا وغيرهم ايضا يقول ذلك وحكي عن عبد الله بن كلاب
انه كان يقول معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف وحكي عنه انه حروف
وحكي عن بعض الاوائل ان النطق هو ان يخرج الانسان ما في ضميره الى الاشخاص نوعه
وقال كثير من المعتزلة ان كلام الانسان حروف وكذلك كلام الله واما النظامية
فيقولون كلام الله صوت مقطع وهو حروف وكلام الانسان ليس بحروف
واختلف الذين قالوا ان كلام الانسان حروف كم اقل الكلام من حروف فقال
قائلون اقل الكلام حرفان كقولك لا وقال قائلون الحرف الواحد يكون كلاما
وهذا مذهب الجبائي واعتل بقول اهل اللغة اسم وفعل وحرف جاء لمعنى واختلف
الناس فيه من وجه آخر فقال بعضهم قد يجوز ان يقع الكلام ضرورة للمتكلم ويجوز ان
يقع اختيارا وهذا قول ابي الهذيل وذلك انه كان يزعم ان كلام اهل الآخرة وصل فيهم
خلق الله باضطرار وكذلك يقول عبد الله بن كلاب ان الكلام يكون اضطرارا او يكون
اكتسابا وأبا هذا قوم وزعموا ان الكلام لا يقع الا فعلا للمتكلم وقال كثير من هؤلاء

الله وان كان لا يقع ضرورة للمتكلم فقد يقع ضرورة في الجسم الذي حلّه فيه المتكلم لان
الضرورة عندهم ما حل في جسم والفعل في غيره واختلف الناس في تاويل قول الله تعالى
يوم تشهد عليهم السنتهم وفي كلام الذراع فقالوا في ذلك اقاويل فقال قائلون
كلام الذراع خلق الله اعتمد الذراع اليه وكذلك شهادة الالسنة والايدي والارجل
وقال قائلون في كلام الذراع ان الله خلقها خلقا احتملت القدرة والحيوة وخلق
فيها الحيوة والقدرة ففعلت الكلام باختيار وكذلك يقول قائلو هذا القول في قول
الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم ان الله تعالى جعلها حية قادرة
ففعلت الشهادة على المشهود عليه وقال قائلون قول النبي صلى الله عليه وسلم هذه
الذراع تخبرني انها مسمومة انما معناه انها تدلني من غير ان تكون متكلمة في الحقيقة
كما يقول القائل هذه الدار تخبر عن اهلها وعمن كان فيها وعن سلطانهم وملكهم في
الارض اي تدل على ذلك وقال قائلون قول الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم اي انهم
يشهدون على انفسهم بالسنتهم وايديهم وارجلهم كما يقول القائل ضربته رجلي
ومعنى ذلك اي ضربته برجلي واختلفوا هل يتكلم الانسان بكلام غير مسموع
ام لا يتكلم الا بكلام مسموع وهل يجوز ان يتكلم الانسان بكلام في غيره ام لا
فقال قائلون يستحيل ان يتكلم الانسان بكلام غير مسموع وانه محال ان يتكلم
بكلام مكتوب او محفوظ وانه لا يتكلم الا بكلام مسموع ومحال ان يتكلم بكلام
في غيره وقال قائلون قد يتكلم الانسان بكلام مسموع وبكلام مكتوب غير
مسموع وقال قائلون الكلام يستحيل ان يكون مسموعا وان يتكلم الانسان الا بكلام
قائم به واختلفوا في الناسخ والمنسوخ في ابواب فباب منها اختلافهم في الناسخ والمنسوخ
كيف يكون فقال فيه المختلفون اربعة اقاويل فقال بعضهم ان المنسوخ هو ما رفعت
تلاوة تنزيله وترك العمل بحكم تاويله فلا يترك لتنزيله ذكر يتلى في القران ولا لتاويله ان يعمل
به في الاحكام وقال اخرون النسخ لا يقع الا في قران قد نزل وتلي حكم تاويله النبي صلى
الله عليه وسلم ولكن النسخ ما انزل الله به على هذه الامة في حكمه من التصعيب الذي كان

130

الله به عنهم ما قد كان يجوز ان يمتحنهم به من المحن العظام التي كان يمتحن بها من
قبلهم من الامم وقال اخرون انما الناسخ والمنسوخ هو ان الله نسخ من القران من اللوح
المحفوظ الذي هو ام الكتاب ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم لان اصل الكتاب
والنسخ لا يكون الا من اصل وقال اخرون قد يقع النسخ في ما انزله الله تعالى وتلي وعمل به
بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخه الله بعد ذلك وليس يجوز في ذلك الا ما اخطا ان
شا الله تعالى نسخه اياه بتبديل الحكم في تاويله وترك تنزيله قرانا متلوا وان شا جعل
نسخه بان يرفع تلاوة تنزيله فينسخ من التلاوة لا يذكر واختلفوا في القران هل ينسخ القران
وفي السنة هل تنسخ القران فقال المختلفون في ذلك ثلاثة اقاويل فقال بعضهم لا ينسخ
القران الا قران مثله ولا يجوز ان ينسخ القران بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
اخرون السنة تنسخ القران وتقضي عليه والقران لا ينسخ السنة ولا تقضي عليها وقال اخرون
القران ينسخ السنة والسنة لا تنسخ القران وقال اخرون القران والسنة حكمان من
حكم الله العلم والعمل بهما واجب فجايز ان ينسخ الله القران بالسنة وان ينسخ السنة بالقران
لانهما جميعا حكمان لله تعالى ينسخ من حكمه بحكمه ما شا واختلفوا في الحكمين
واحد منهما حكم يخالف الحكم الاخر فيما قد يجوز ان يجمع حكمهما على اختلاف
على الانسان في وقتين وفيما فيه في وقت واحد كقول الله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فحكم الله تعالى قبل المواريث ان
يوصي الرجل عند موته بماله لوالديه واقربائه ثم حكم للوالدين بالميراث في فرضه
المواريث ثم قال من بعد وصية يوصي بها او دين فقال قوم نسخ الله المواريث
للوالدين اية الوصية لهما وهم الذين قالوا لا ينسخ القران الا قران وقال مخالفوهم
ليست اية المواريث للوالدين ناسخة لاية الوصية لهما وانما نسخت اية الوصية لهما
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي قوله لا وصية لوارث ولولا سنته لكانت
الوصية للوالدين على حالها جايزة لان الله سبحانه انما حكم بالمواريث لاهلها من
الوالدين وغيرهما من بعد وصية يوصي بها الرجل او دين ولولا سنة رسول الله صلى

الله عليه وسلم انه لا وصية لوارث فكان الرجل اذا احتضر ان يوصي بماله لوالديه
لان الله ذكر ميراثهما من بعد وصية يوصي بها او دين فان لم يوص لهما كان
لهما الميراث بآية المواريث وقال اهل هذه المقالة انما الناسخ للمنسوخ ما نفى حكم
الناسخ حكم المنسوخ انه حكم على عين واحد في حال واحد او في حالين
لتنافي ذلك في المعنى كقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقال واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فجعل عدة اللواتي حضن
الاقراء واللائي لم يحضن لصغر او كبر الشهور ثم نسخ من هؤلاء المطلقات التي لم
يدخل بهن فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم
عليهن من عدة تعتدونها فخرج اللواتي لم يدخل بهن من حكم الاية جميعا

واختلفوا في باب اخر وهو اختلافهم في اسماء الله ومدحه واخباره هل يجوز
ذلك النسخ ام لا فاجازت ذلك طوائف من اهل الاثر فزعموا ان ما تأخر تنزيله ناسخ لما تقدم
نزوله وان لم يكن ناسخ المعنى خبرا كان او مدحا من مدح الله تعالى وانكره اكثر
الناس وقالوا لا يجوز النسخ في اخبار الله تعالى ومدحه واسمائه والثناء عليه وقد
شذت شاذة من الرافضة عن جملة المسلمين فزعموا ان نسخ القرآن الى الائمة
وان الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله واوجب على الناس القبول منهم وهؤلاء
الذين ذكرنا فانهم طبقتان منهم من يزعم ان ذلك ليس على معنى ان الله تبدو له
البدوات وقالت الفرقة الاخرى منهم ان الله لا يعلم ما يكون حتى يكون فنسخ عنه
علمه بما يحدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه فلذلك يحول
حكمه في الناسخ والمنسوخ على قدر علمه بما يحدث في عباده فكلما علم شيئا كان
لا يعلمه قبل ذلك دله فيه حكم لم يكن له ولا علمه قبل ذلك تعالى الله عما قالوا علوا
كبيرا تم الكتاب بأسره بعون الله تعالى والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى
وصلواته على نبيه محمد المصطفى بتاريخ يوم الثلاثاء السادس عشر ليلة خلت من شهر
شوال من شهور سنة ثلاث وعشر وستمائة حسبنا الله ونعم الوكيل

بلغ مقابلة